

Nathália Dothling Reis

**“SE EU NÃO PUDER GOZAR, NÃO É A MINHA
REVOLUÇÃO”: ETNOGRAFIA DA MARCHA DAS VADIAS DE
FLORIANÓPOLIS/SC EM 2014**

Trabalho de Conclusão de Curso
entregue como requisito para obtenção
do grau de bacharel em Ciências
Sociais na Universidade Federal de
Santa Catarina.

Florianópolis

2014

Ficha de identificação

Dothling, Nathália Reis

“Se eu não puder gozar, não é a minha revolução” [trabalho de conclusão de curso]: etnografia da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC em 2014 / Nathália Dothling Reis; orientadora, Miriam Pillar Grossi. – Florianópolis, SC, 2014.

112 p.

Trabalho de Conclusão de Curso - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Marcha das Vadias. 3. Feminismo anarquista. 4. Anarquia. 5. Subjetividade. I. Grossi, Miriam Pillar. II. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

Nathália Dothling Reis

**SE EU NÃO PUDER GOZAR, NÃO É A MINHA REVOLUÇÃO”:
ETNOGRAFIA DA MARCHA DAS VADIAS DE
FLORIANÓPOLIS/SC EM 2014**

Este trabalho de conclusão de curso foi julgado adequado para a obtenção do Título de “Bacharel em Ciências Sociais” e aprovado em sua forma final pelo Programa de Graduação em Ciências Sociais.

Florianópolis, 9 de dezembro de 2014.

Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Prof. Dr.

Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Miriam Pillar Grossi

Prof.^a Dr.^a

Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina

Letícia Maria Costa da Nóbrega Cesarino

Prof.^a Dr.^a

Universidade Federal de Santa Catarina

Ana Cláudia Ribas

Doutoranda do PPGICH

Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer à Universidade Federal de Santa Catarina e ao Curso de Ciências Sociais por terem me aceitado de volta no ano de 2012, por meio de retorno abandono, após uma longa experiência vivida na Espanha, proporcionando-me a oportunidade de concluí-lo.

Em seguida quero agradecer à minha orientadora, professora Dra. Miriam Grossi, por me incentivar a pesquisar sobre anarquismo na Antropologia mesmo antes de que estabelecêssemos a relação orientadora/orientanda. Obrigada também por abrir-se ao meu tema e pelos ensinamentos no NIGS e durante às aulas.

Obrigada ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq - Brasil, pela bolsa de Iniciação Científica PIBIC/CNPq para realizar o projeto ‘Feminismo, ciências e educação: relações de poder e transmissão de conhecimentos’ no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) que resultou neste trabalho.

Gostaria de agradecer também a todxs¹ xs colegas do NIGS, NUER, TMT e àquelxs que compartilharam as salas de aula e outros espaços durante toda a jornada, antes, durante e depois da viagem para Espanha. Meu obrigada também àsxs professorxs ao longo do curso por compartilharem seus conhecimentos.

Um muito obrigada ao meu pai, Amilton, que sempre me apoiou sem questionar as minhas decisões; sem sua ajuda financeira teria sido muito mais difícil concluir o curso. À minha mãe, Mires, por sempre acreditar em mim e cobrar que eu voltasse pra universidade. minha irmã, Priscila e sobrinho querido, João, por entenderem as ausências.

Agradeço ao meu companheiro, Daniel, por estar sempre disposto a debater os temas de meus estudos e militância, por estar junto

¹Para esclarecer xs leitorxs explico que o uso do “x” no lugar de “a” e “o” é uma busca de respeitar a multiplicidade identitária do grupo estudado, já que não se compunha só de mulheres cis , mas de pessoas que optaram pelo não-binarismo, ou seja, pelo gênero neutro; nem homem, nem mulher. Ainda que um pouco confuso e difícil para mim, tento colocar em prática o que aprendi desse convívio, a tentativa de não binarizar tudo e todxs. Também é uma maneira de não reiterar o vício linguístico machista, que sempre generaliza no masculino, excluindo as mulheres. Como por exemplo, na palavra Homem para designar a humanidade.

nesse caminho de lutas, aprendizados e desconstruções, por confiar tanto em mim, pela força e pelos pães e comidas veganas que fizeram dos dias corridos e trabalhosos dos últimos anos mais fáceis e saborosos.

Um obrigada muito especial xs vadixs de Florianópolis que me aceitaram pesquisando-xs desde o princípio e por serem tão fortes e lutadorxs. Vocês se tornaram minhxs grandes companheirxs de luta. Sem vocês essa pesquisa não teria sido possível. Obrigada. Arriba lxs que luchan!

"Nos bailes, eu era uma das mais alegres e cheias de energia. Uma noite, um primo de Sasha, um garoto jovem, me puxou de lado. Com uma expressão grave, como se fosse anunciar a morte de um companheiro querido, ele sussurrou que não convinha a uma agitadora ficar dançando. Com certeza não convinha com um tal abandono. Não era uma atitude digna para quem estava para se tornar uma força no movimento anarquista. Minha futilidade apenas mancharia a causa. Eu fiquei furiosa com a interferência sem pudor do garoto. Eu falei para ele cuidar da própria vida e disse que estava cansada de jogarem a causa toda hora na minha cara. Eu não acreditava que uma causa que defende um ideal tão lindo, o anarquismo, a liberdade e emancipação das convenções e do preconceito exigisse a negação da vida e da alegria. Eu enfatizei que nossa causa não poderia esperar que eu fosse uma freira e que o movimento não deveria se tornar um mosteiro. Se fosse isso, eu não o queria. Eu quero a liberdade, o direito à livre-expressão, o direito de todos às coisas bonitas e radiantes! Para mim, o anarquismo era aquilo e eu viveria o anarquismo a despeito de todo mundo – prisões, perseguição, tudo. Se eu não puder dançar, não é a minha revolução".

Emma Goldman

RESUMO

Anarquista, feminista, negra, vegana, foram identidades políticas assumidas por mim desde as experiências vividas durante os quatro anos e meio na Espanha e opressões sofridas ao longo da vida. É a partir dessas perspectivas e da minha subjetividade que o objeto dessa pesquisa foi sendo construído e que se deu a minha inserção em campo. Através da observação participante nas atividades de construção da Marcha, da escuta e apreensão das ideias e ações dxs organizadorxs, da observação e participação no ato de 2014, do método etnográfico e da revisão histórica do pensamento anarquista e *anarcafeminista*, o presente trabalho se propõe a analisar a influência do pensamento *feminista anarquista* na Marcha das Vadias de Florianópolis/SC em 2014.

Palavras-chave: Marcha das Vadias, feminismo anarquista, Florianópolis, anarquia, subjetividade.

ABSTRACT

Anarchist, feminist, black, vegan, were political identities taken by me from the experiences lived during the four and a half years in Spain and oppressions suffered lifelong. It's from these perspectives and from my subjectivity that the object of this research was being built and like my fieldwork was done. Through participant observation in construction activities of the Walk, listening and apprehension of the ideas and actions of the organizers, observation and participation in the act of 2014, the ethnographic method and historical review of anarchist thought and *anarchist feminism*, this work aims to analyze the influence of *anarchist feminist* thought in SlutWalk from Florianópolis/SC in 2014.

Keywords: SlutWalks, feminism anarchist, Florianópolis, anarchism, subjectivity.

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Quadro 1 - Organizadorxs da Marcha das Vadias de Florianópolis.

Figura 1 – Conversa sobre uso de bandeiras e anarquia entre xs organizadorxs da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

Figura 2 – Símbolo transfeminista anarquista.

Figura 3 -Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.

Figura 4 - Cartaz sobre aborto e apoio ao grupo de anarcafunk gaúcho no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.

Figura 5 - Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.

Figura 6 - Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.

Figura 7 - Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.

Figura 8 – Cartaz com dizeres e símbolo anarcafeminista no dia da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

Figura 9 - Cartaz com dizeres e símbolo anarcafeminista no dia da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

Figura 10 – Cartaz que faz menção ao grupo espanhol *Mujeres Libres* e a bandeira da *Confederación Nacional del Trabajo* (CNT) na Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

Figura 11 – Cartaz parafraseando Emma Goldman que disse: “Se eu não puder dançar, não é a minha revolução” no dia do ato da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

Figura 12 - Criança segurando cartaz no dia do ato da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

Figura 13 – Cartaz sobre a maternidade como escolha no dia do ato da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1	19
SUBJETIVIDADE EM CAMPO: UMA ANTROPÓLOGA NEGRA ANARCAFEMINISTA OU UMA ANARCAFEMINISTA NEGRA ANTROPÓLOGA?	19
1.1 DESAFIO DA PROXIMIDADE	19
1.2 SUBJETIVIDADE NO CAMPO COMO OBJETO DE PESQUISA.....	21
1.3 MINHA TRAJETÓRIA ATÉ ESTA PESQUISA	23
1.4 POR UMA ANTROPOLOGIA ANARQUISTA.....	25
1.5 EU NO CAMPO.....	26
CAPÍTULO 2	31
ANARQUIA.....	31
2.1 BREVE HISTÓRICO E ALGUMAS IDEIAS	31
2.2 MULHERES NO MEIO ANARQUISTA	36
2.3 FEMINISMO E ANARQUIA.....	38
CAPÍTULO 3	59
MARCHA DAS VADIAS	59
3.1 FEMINISMOS EM FLORIANÓPOLIS	60
3.2 ADENTRANDO-ME NA MARCHA DAS VADIAS DE FLORIANÓPOLIS.....	64
3.3 SOBRE QUEM SÃO XS VADIXS DE FLORIPA	65
3.4 CONSTRUINDO A MARCHA DAS VADIAS DE FLORIANÓPOLIS 2014.....	76
3.5 DOS TEMAS DEBATIDOS.....	78
3.6 SOBRE OS CONFLITOS	88

3.7 OUTRAS MARCHAS E A MARCHA DAQUI.....	92
3.8 24 DE MAIO DE 2014: ATO DA MARCHA DAS VADIAS EM FLORIANÓPOLIS	94
3.9 MARCHA DAS VADIAS: NUANCES DE UM FEMINISMO CONTEMPORÂNEO	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Depois dos anos vividos na Espanha e de todas as experiências de opressão, militância, viagens, retornei ao Brasil bastante distinta daquela menina que havia ido. Me sentia segura de algumas identidades políticas assumidas por mim ali. O anarquismo e o veganismo eram as principais delas. O feminismo e o assumir-me negra politicamente vieram da experiência da volta, do repensar o que havia vivido naqueles anos e do contato com as teorias na universidade. De volta a Florianópolis buscava locais para militar, espaços para interagir, lugares de socialização para o meu novo *Eu*. Durante essa busca fui percebendo que havia muito mais gente do que esperava encontrar se dizendo anarquista. Um dos espaços onde percebi a presença das ideias anarquistas e *feministas anarquistas* foi a Marcha das Vadias. Isso foi uma surpresa agradável, mas também me gerou muitas inquietações. Florianópolis havia mudado ou quem havia mudado era eu? Quem eram essas pessoas que se diziam anarquistas? De onde elas vinham, quais seriam suas histórias e trajetórias até o anarquismo? Essas pessoas também teriam vivido um tempo fora do país e entrado em contato com o anarquismo como eu? Essas questões foram as principais a levarem-me à construção do meu “objeto” e ao desenvolvimento desta pesquisa.

Com o presente trabalho pretendo analisar a influência do pensamento *feminista anarquista*² na Marcha das Vadias de Florianópolis/SC no ano de 2014. Para isso tratei de fazer um estudo etnográfico, participando e observando nas atividades de construção do ato, como rodas de conversa, reuniões para organização da Marcha, cine-debates, oficinas de pintura em camisetas e cartazes, panfletagens, vendas de camisetas e outros artesanatos feministas. O campo durou mais ou menos uns dois meses, do final do mês de março de 2014 ao final do mês de maio do mesmo ano. Os encontros com xs

²Existem muitas maneiras para designar este tipo de feminismo, como por exemplo, anarcafeminismo, anarcofeminismo, anarkafeminismo, anarca-feminismo, anarco-feminismo, feminismo anarquista. Decidi ao princípio da pesquisa utilizar o termo anarcafeminista, pois me parecia demarcar bem que se tratava de uma luta anarquista e feminista e o “a” do anarca reforça a luta feminista dentro da anarquia. No entanto, no convívio em campo com xs organizadorxs da Marcha percebi que elxs se auto designavam feministas anarquistas, pois diziam que o feminismo havia chegado antes que a anarquia em suas vidas e que queriam deixar claro de que perspectiva anarquista estavam falando.

organizadorxs da Marcha foram quase que diários, dada a grande quantidade de eventos para a construção da Marcha. Com isso pude me aproximar dxs organizadorxs em Florianópolis na busca de entender melhor suas ações e pensamentos.

Os nomes utilizados para xs organizadorxs da Marcha não são seus nomes reais; foram usados para manter sigilo de suas identidades. A escolha foi por nomes de *feministas anarquistas* que atuaram nos séculos XIX e XX em diversas partes do mundo como maneira de homenageá-las, já que não têm suas ideias diretamente expostas neste trabalho. Muitas foram as mulheres anarquistas atuantes e era necessário fazer opções. Dentre esses nomes estão o de Luce Fabbri, importante *feminista anarquista* uruguaia de origem italiana; Elvira Boni e Isabel Cerruti, importantes mulheres do movimento *anarcosindicalista* brasileiro no final do século XIX e início do século XX; Inés Güida de Impemba, Pilar Grangel e Áurea Quadrado, militantes do grupo de mulheres anarquistas *Mujeres Libres* durante a *Guerra Civil Espanhola* (ACKELSBURG, 1999; BARROS, 1979). Também busco homenagear a importante feminista francesa Simone de Beauvoir, que trouxe aos estudos de gênero a importante noção de que gênero é construído socialmente em seu livro ‘O segundo sexo’ (BEAUVOIR, [1949]1980). E de todas a única que ainda está viva, a vasca Itziar Ziga, *perra*³, participante ativa em diferentes movimentos transfeministas e colaboradora no grupo de produção de postporno⁴ *PostOp* (ZIGA, 2009).

Compondo este grupotambém estou eu, que exponho no trabalho minha identidade e subjetividade e com minha presença desejo fazer lembrar as mulheres negras que lutaram e ainda lutam.

³Em português significa literalmente cachorra, mas tem também conotação de vagabunda, safada.

⁴No português, pós pornografia. É um movimento sexual/social que busca questionar a pornografia tradicional e seus estereótipos de corpos, de gênero e de formas de prazer.

CAPÍTULO 1

SUBJETIVIDADE EM CAMPO: UMA ANTROPÓLOGA NEGRA ANARCAFEMINISTA OU UMA ANARCAFEMINISTA NEGRA ANTROPÓLOGA?

Neste capítulo, trato de abordar a questão de o grupo escolhido para esta pesquisa estar inserido no meio urbano e ser muito próximo da minha vivência e do meu universo de significados. Dessa forma, pretendo trazer as problemáticas e contribuições da Antropologia Urbana para os estudos antropológicos. Além disso, busco trazer a questão de que a subjetividade dx antropólogx influencia nas análises que faz e deve ser trabalhado como objeto da própria pesquisa. Para isso, exponho minha trajetória até chegar a esta pesquisa e me coloco como militante e participante do grupo estudado, marcando o lugar do qual eu falo.

1.1 DESAFIO DA PROXIMIDADE

Ainda hoje há no imaginário comum o fato de que a antropologia se ocupa de assuntos relacionados a povos distantes física ou culturalmente dxs pesquisadorxs e que os temas relacionados ao espaço urbano é estudado por sociólogxs ou outrxs cientistas sócio-econômicsxs. No entanto, as ferramentas teórico-metodológicas da antropologia podem e têm sido muito úteis nas análises de nosso próprio espaço.

Conforme José Magnani (2003), há aquelxs que pensam que a antropologia recorta sempre como tema de estudo algum objeto exótico e distante. No entanto, ele diz que a antropologia urbana não pode ser pensada como um desenvolvimento tardio da antropologia, mas que ela já existia ao lado da antropologia clássica que se voltava ao estudo dos povos primitivos. Além disso, defende que a antropologia não deixa de ser antropologia por tomar como tema de estudos as sociedades complexas urbanas, enfrentando o desafio de manter a fidelidade teórico-metodológica da disciplina sem cair no risco de tentar reproduzir as condições tidas como clássicas na pesquisa antropológica, o que ele chama de “dimensão da aldeia”. Para ele, a antropologia pode contribuir muito na análise dos fenômenos urbanos e de sua dinâmica cultural. De acordo com o texto de Magnani, nota-se que não podemos naturalizar o espaço urbano e as relações que se dão nele, pois mesmxs personagens

estão submetidxs a diferentes dinâmicas e isso provoca alteração nos tipos de sociabilidade (MAGNANI, 2003).

Segundo George Marcus (1986), o mundo contemporâneo é composto por pequenos mundos e não pode ser visto como um todo integrado. Para ele, a ideologia é uma visão de mundo que acaba configurando-se num desses pequenos mundos. Assim, a etnografia se torna um importante instrumento para entender essas “culturas” urbanas e o contexto em que se produzem a história e a economia política.

De acordo com Gilberto Velho ([1987]2008), pesquisador brasileiro pioneiro na reflexão teórica sobre as pesquisas urbanas no Brasil, a cidade tem sido responsável por uma ampliação no campo de atuação da antropologia, na medida em que antropólogxs têm criado seus objetos de pesquisa em meios urbanos. Essas pesquisas se interessam por redes de relações e levam pesquisadorxs a se aproximarem cada vez mais de seus universos de origem. Nestes casos não se trata de uma investigação como aquelas em que antropólogxs se viam em uma terra estranha e necessitavam se aproximar de informantes que lhes facilitassem os encontros; na cidade, pesquisadorxs podem se valer de suas relações prévias à investigação (VELHO, [1987]2008). É nesse âmbito que entra o desafio de observar e estranhar o familiar.

De acordo com Velho, uma das premissas das ciências sociais é a necessidade de um certo *distanciamento* do objeto a ser observado para a garantia de *objetividade* no trabalho. É necessário que x pesquisadorx seja *imparcial* em sua investigação para obter resultados mais neutros e científicos. No entanto, essas premissas não são partilhadas por toda a comunidade acadêmica; há aquelxs que percebem que o envolvimento com o objeto é inevitável e não necessariamente nocivo (VELHO, 2003).

Conforme Velho (1987[2008]), é a partir disso que as trajetórias pessoais e as histórias de vida passam a ser matéria da antropologia na medida em que xs indivíduxs são percebidos como sujeitxs “de uma ação social constituída a partir de redes de significados” (VELHO, 1987[2008], p.16). Dessa forma, torna-se importante o estudo de projetos individuais e coletivos, no qual podemos observar contradições e ambiguidades que derivam dos multipertencimentos dxs indivíduxs. De acordo com o autor é esse multipertencimento que possibilita àx antropólogx investigar sua própria sociedade e situações que elx tenha participação e envolvimento.

Para Velho temos, a princípio, um mapa que nos torna mais próximxs das situações sociais de nosso cotidiano. Porém, isso não significa que conheçamos todas as visões de mundo dxs diferentes

atorxs em uma situação social. Portanto, x pesquisadorx sendo membrx da sociedade é capaz de relativizar e colocar-se no lugar dx outrx (VELHO, 1987[2008]).

O autor nos chama atenção para o fato de que por mais que a análise do familiar envolva processos diferentes dos usados na investigação do exótico, tendemos sempre a classificar e a rotular o que observamos de acordo com categorias nas quais fomos e somos socializadxs. De acordo com Velho,

Isso mostra não a feliz coincidência ou a mágica do encontro entre pesquisador e objeto com que tenha afinidade, mas sim o caráter de interpretação e a dimensão de subjetividade envolvidos nesse tipo de trabalho. A “realidade” (familiar ou exótica) sempre é filtrada por determinado ponto de vista do observador, ela é percebida de maneira diferenciada (VELHO, 2003, p.129).

Início com essa discussão teórica pois tenho grande afinidade com o grupo e movimento que decidi pesquisar. Assim como Gilberto Velho,

transformei parte significativa de minha rede de relações sociais em objeto de pesquisa. [...] Portanto, eu já possuía um tipo de conhecimento e de informação apreciável sobre parte do universo que me propus a investigar” (VELHO, 1987[2008], p.15).

1.2 SUBJETIVIDADE NO CAMPO COMO OBJETO DE PESQUISA

Quando se trata da imersão em campo, as questões da imparcialidade, distanciamento e objetividade também aparecem como desafios para o fazer antropológico. Há autores como Malinowski ([1922]1978), Lévi-Strauss ([1953]1962), que acreditam que devemos ser neutrxs no nosso contato com x Outrx, deixando de lado aquilo que sentimos em campo, para que a pesquisa não seja prejudicada. Porém, há autorxs que não acreditam nessa neutralidade e que pensam que a subjetividade dx pesquisadorx em campo deve ser levada em conta no fazer antropológico.

Já Evans-Pritchard ([1937]2004) começava a refletir sobre o trabalho de campo e a subjetividade quando diz num apêndice do livro sobre os Azande, que numa pesquisa antropológica não há uma única resposta, pois ela depende dx pesquisadorx que realiza a pesquisa, da sociedade estudada e das condições para fazê-lo.

Miriam Grossi (1992), fala da necessidade de discutir a inserção em campo a partir da subjetividade de cada pesquisadorx. De acordo com ela, essa é uma preocupação recente na antropologia, mas que constitui tema central na construção de etnografias. O que ela propõe é que quando duxs antropólogxs chegam a conclusões muito diferentes acerca de um mesmo grupo, isso deriva da relação subjetiva e da biografia individual de cada pesquisadorx e que vai marcar cada trabalho de campo.

A autora pensa que a Antropologia pode ser “construída a partir da especificidade da relação entre o pesquisador que investiga um objeto similar a ele mesmo e do investigado que interage com o pesquisador” (GROSSI, 1992, p.8) e que elementos do próprio trabalho de campo, como as estratégias utilizadas pelx pesquisadorx, suas relações em campo, o modo como elx é acolhidx, constituem o conhecimento. De acordo com Grossi, nos diários de campo não deve aparecer apenas as impressões dx antropólogx em relação àx outrx, mas deve conter aquilo que observa de si mesmx ao decorrer da pesquisa e da inserção em campo; suas angústias, seus questionamentos sobre si mesmx, sobre sua própria cultura. Para ela, esse “mergulho na subjetividade”, antes visto como algo não antropológico, toma grande importância no pensamento contemporâneo.

Nesse sentido, Geertz (2008) diz que a etnografia não se trata exatamente de método, mas de um esforço intelectual para elaborar uma “descrição densa”; ou seja, é quando entendemos a própria prática etnográfica que começamos a entender o que é a análise antropológica. Seu clássico exemplo das piscadelas e dos significados atribuídos e construídos para as piscadelas mostram a importância da imersão dx antropólogx em campo. Mas não de qualquer imersão, ou de uma que trate xs pesquisadx como Outrx distante. Devemos ir a campo cientes da intersubjetividade que envolve a prática etnográfica, ou seja, que nossa presença causará perturbação e como reagem e reagimos a isso são objetos de nossas observações. É importante imergir sabendo que pesquisadorxs exercem influência sobre o campo pesquisado, mas serão influenciadx pelo campo também. E é só nessa relação intersubjetiva que podemos realmente entender o significado de cada “piscadela” em

campo. Essa compreensão é extremamente necessária para o fazer antropológico (GEERTZ, 2008).

1.3 MINHA TRAJETÓRIA ATÉ ESTA PESQUISA

Apesar de antes do início desta pesquisa não haver participado da organização da Marcha das Vadias em Florianópolis, havia estado no ato de 2013 e via na maior parte das pautas reivindicadas na Marcha algo em comum com aquilo que eu acreditava necessário lutar. As mensagens e símbolos *anarcafeministas* que apareciam nos corpos, cartazes e camisetas naquele dia eram com certeza os principais elos que me ligavam às participantes da Marcha das Vadias de Florianópolis. Não sabia quem elas eram, como haviam se tornado *feministas anarquistas* que motivos as haviam levado a isso. Apenas percebi que elas se identificavam com o *feminismo anarquista*, assim como eu. Foi a tentativa de responder a essas questões que nortearam a presente pesquisa. E nessa busca por entender quem eram essas mulheres, porque e como se haviam tornado feministas anarquistas, fui também entendendo minha própria trajetória no feminismo anarquista.

Meus pais, um casal heterossexual, minha irmã, um ano e meio mais nova e eu compomos o que podemos chamar de família; uma família negra de classe média, mas que sempre se declarou *parda* no censo brasileiro. Aí residiu uma das minhas primeiras confusões: nunca entendi que cor era essa, perguntava para meus pais e eles sempre me diziam que essa era nossa cor porque éramos mistura de brancxs e negrxs. E eu tão pequena procurava a cor parda na caixa de lápis de cor, porém nunca a encontrei. Minha mãe e meu pai eram já resultados da miscigenação. A ideia do branqueamento⁵ sempre permeou (e permeia) as relações de minha família, desde as falas de minha avó paterna, que já não está viva, aos protestos de minha mãe quando afirmo hoje que sou *negra*. Apesar das violências racistas sofridas durante toda minha vida

⁵A ideologia do branqueamento afirmava que misturando negrxs com brancxs haveria um melhoramento biológico dxs primeirxs e, portanto, de toda população brasileira. Uma ideologia que tem o seu auge no Estado Novo de Getúlio Vargas, com a ideia de saneamento, progresso e construção da nação brasileira. A imigração europeia foi estimulada pelo governo com este intuito. Unido a esse ideal do branqueamento está a ideia da democracia racial, estimulada pela literatura, televisão, história e estudos sócio-antropológicos. É a partir dessa ideia que tantxs brasileirxs e estrangeirxs passam a acreditar que no Brasil não existe racismo, visto que com a grande miscigenação resolvemos os problemas de conflitos raciais.

na escola, que por certo era a escola elitista da cidade e composta por maioria branca, a *Identidade negra* sempre me foi negada; mais do que isso, eu não conseguia nem saber que ela existia. Era um sentimento de ambivalência estudada hoje por autores da teoria pós-colonial como Gloria Anzaldúa ([1987]2005) e Homi Bhabha (1998), de não pertencer a um e nem ao outro grupo étnico; de não ser branca e nem ser negra. Entendendo melhor o que sentia quando li Gloria Anzaldúa e me identifiquei com o que ela chamaria de *la conciencia de la mestiza*.

[...] *la mestiza* é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro. Ser tricultural, monolíngüe, bilíngüe, ou multilíngüe, falando um *patois*, e em um estado de transição constante, a *mestiza* se depara com o dilema das raças híbridas: a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura? [...] Nascida em uma cultura, posicionada entre duas culturas, estendendo-se sobre todas as três culturas e seus sistemas de valores, *la mestiza* enfrenta uma luta de carne, uma luta de fronteiras, uma guerra interior (ANZALDÚA, 1987[2005], p.705).

Em 2005 entrei no curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina e estudei por quatro semestres. No começo de 2007 decidi trancar a matrícula para viajar por um ano na Europa. Essa viagem acabou se tornando uma vivência de 4 anos e meio em diferentes comunidades autônomas da Espanha, com viagens a outras partes do mundo. Eu que havia passado toda minha vida no Brasil sendo uma jovem de classes médias, estudando em um bom colégio, não precisando trabalhar nunca e sempre tendo todas as oportunidades necessárias, me vi na Espanha como imigrante, por um tempo ilegal, trabalhadora, negra, mulher, discriminada. E foi no meio de todas essas descobertas identitárias que eu entrei em contato com o sindicato livre anarquista, *Confederación Nacional del Trabajo*⁶ (CNT). Foi através dessas experiências de opressão e da militância na CNT e em outros grupos ligados a ela - como a *Coordinadora Antifascista*, preocupada com a questão dxs imigrantes, da xenofobia e em alguns protestos e atividades de grupos feministas anarquistas - que eu me tornei *anarquista*,

⁶ No português, Confederação Nacional do Trabalho.

*feminista, negra, vegana*⁷. O veganismo é uma luta que estava muito presente entre as pessoas que eu convivia dentro da CNT. O que todxs alegavam é que como o anarquismo é uma luta contra todo tipo de dominação, a dominação especista, ou seja, dx ser humanx sobre as outras espécies animais, também deveria acabar. Aquilo fazia muito sentido para mim e, como não comia carne desde os nove anos de idade, resolvi começar o meu processo de transição a uma dieta e vida livres de qualquer procedência animal.

Passada toda essa experiência retornei ao Brasil no final de 2011 e retomei o curso de Ciências Sociais na UFSC em 2012. Desde então me propus a terminar o curso e empreendi uma busca pessoal por encontrar locais nos quais eu pudesse continuar minha militância. Nesse processo fui percebendo que a cena anarquista em Florianópolis parecia bastante maior daquela que eu havia deixado em 2007. Em 2013 participei pela primeira vez da Marcha das Vadias da cidade e foi então que percebi a grande quantidade de mensagens associadas ao pensamento *anarcafeminista* e algumas mulheres com o símbolo do *feminismo anarquista* em camisetas e nos corpos. Foi a partir disso que nasceu a presente pesquisa.

1.4 POR UMA ANTROPOLOGIA ANARQUISTA

“E os anarquistas estavam certos. Acho que os antropólogos deviam fazer sua a causa deles. Temos em nossas mãos ferramentas que poderiam ser de enorme importância para a liberdade humana. Começemos a assumir alguma responsabilidade por isso”. David Graeber

De acordo com David Graeber ([2011]), anarquistas na academia nunca foram uma maioria, já que estxs consideram que a universidade, junto à igreja católica e a monarquia britânica, foi uma das instituições que sobreviveu à Idade Média com o mesmo formato. No entanto, o autor observa que com o crescimento atual da anarquia há também um notável aumento de anarquistas dentro das universidades, assim como ele, professor de Antropologia Social na Goldsmiths

⁷*Vegan* é um movimento político que começou na Inglaterra e vem tomando conta do planeta. *Vegana* é a pessoa que não consome nenhum produto alimentício (ou não) de origem animal.

Universidade de Londres e militante da organização anarcosindicalista *Workers of World*⁸.

Graeber ([2011]) diz que anarquistas, diferentemente dxs stalinistas, não propõem o encontro de certezas científicas e a posterior imposição delas à população. Pelo contrário, anarquistas entendem que a liberdade não pode ser alcançada com a criação de novas formas de coerção. Neste sentido, o papel dxs intelectuais não é o de formular análises estratégicas e logo conduzir o povo a segui-la, mas conseguir esquematizar as estratégias que já estão sendo postas em jogo pelas pessoas. E é aí que para Graeber a Antropologia está muito bem situada. Segundo ele,

[...] a prática da etnografia fornece algo como um modelo – ainda que bruto e incipiente – de como uma prática intelectual revolucionária pode funcionar. Quando conduzimos uma etnografia, observamos o que as pessoas fazem e depois tentamos extrair lógicas – simbólicas, morais, pragmáticas – escondidas sob suas ações [...] (GRAEBER, [2011], p.24).

Essa é a postura que Graeber ([2011]) acredita que umx intelectual radical deve tomar, a de observar aqueles que já estão criando alternativas viáveis e descobrir implicações mais amplas do que já está sendo feito. Conforme o autor tal projeto deve ter um duplo aspecto, já que deve ser etnográfico e também utópico.

É desde esta perspectiva que me coloco nesta pesquisa. Foi também a forma como me posicionei em campo, assumindo um duplo papel; o de antropóloga pesquisadora e o de mulher *negra* e *anarcafeminista* organizando a Marcha das Vadias de Florianópolis em 2014. Portanto, em muitos momentos deste trabalho o NÓS, como forma linguística, se fez necessário, pois diferenciar o *Eu* - pesquisadora e militante - dx *Outrx* – ativistas - se tornou uma tarefa difícil.

1.5 EU NO CAMPO

No final de março de 2014, já com o projeto de pesquisa-las participei da primeira reunião de construção da Marcha das Vadias de Florianópolis. Eu estava nervosa, meu coração batia acelerado. Não sei bem o porquê. Acho que tinha medo de que elas não gostassem da ideia

⁸No português, Trabalhadores do Mundo.

de serem observadas e não gostassem da minha presença como pesquisadora. Éramos oito mulheres e nem todas nos conhecíamos. Eu conhecia algumas apenas de vista. Nos apresentamos e na minha vez eu disse meu nome e contei que, apesar de estar ali por uma luta pessoal, também estava pelo motivo de meu objeto de pesquisa de TCC ser a Marcha das Vadias de Florianópolis. E comentei que gostaria de debater sobre *anarcafeminismo*, o que parece tê-las animado. Luce⁹ disse: “Oh, se você ajudar a gente a divulgar tá ótimo!” E riu. Logo completou: “Se é pra falar de anarcafeminismo eu concordo”. Depois disso eu fiquei tranquila. Foi interessante que depois que eu falasse sobre a pesquisa e o tema do *anarcafeminismo* as que já se haviam apresentado voltaram a fazê-lo e aí as que se consideravam *feministas anarquistas* mencionaram esta categoria. Antes elas só haviam dito os seus nomes. Neste dia me dispus a ajudar nas atividades e desde então foi o que fiz; participar de todas as atividades de construção da Marcha com o caderninho de campo na mão e fazendo o que tivesse que fazer para ajudar, como panfletar, pintar camisetas, conseguir local e pessoas para os debates e rodas de conversa, vender camisetas, etc.

No meu segundo dia de campo, um cine debate promovido pelas organizadoras da Marcha, comecei a notar que elas me viam como uma delas e que pareciam estar interessadas em minha pesquisa. Luce me ofereceu um artigo que havia escrito há um tempo sobre a Marcha tentando poder ajudar-me.

Na outra semana, estávamos só eu e Isabel numa oficina para pintar camisetas e começamos a conversar sobre anarquismo. Eu contei para ela sobre minhas experiências na Espanha e na CNT, ela me contou das suas, de como havia se tornado *feminista anarquista*. Nesse dia eu percebi que o fato de eu também ser *anarcafeminista* fazia com que elas falassem sobre isso comigo, trocassem ideias. Via como isso era diferente de que elas estivessem dando-me informações, a uma antropóloga pesquisadora em campo. A relação se tornava muito diferente. Comecei a perceber que as conversas, trocas de histórias e trajetórias ia se configurando em uma estratégia de campo. Manter o caderno de campo guardado nestes momentos me parecia fundamental para que esse momento não tomasse o ar de investigação.

As semanas iam passando, as atividades acontecendo e eu ainda tinha certo medo a não ser reconhecida e aceita. Pensava sempre no que ia falar, vestir. Até que numa roda de conversa me vi participando

⁹Como expliquei na Introdução, os nomes foram trocados por motivos éticos.

ativamente do debate e percebi que estava começando a me sentir realmente acolhida por elas.

Outro dia fomos tomar umas cervejas depois da atividade e foi uma experiência bastante interessante. Estávamos relaxadas, como que “fora” do momento de organização da Marcha, embora falássemos dela constantemente. Me senti entre amigas debatendo sobre vários assuntos, mas embora eu mantivesse o caderno de campo guardado na bolsa, eu sabia que meus olhos e ouvidos de pesquisadora estavam ligados em tudo o que estava sendo falado. Isso me causava certo desconforto, pois me sentia uma espiã. Senti isso outras vezes, principalmente quando os ambientes em que estava com elas era o da cerveja, de festa, de fora das atividades de organização da Marcha. No entanto, com o tempo, fui me sentindo melhor com isso; pensava que havia deixado claro pra elas desde o primeiro dia que estava ali pesquisando e tinha que fazê-lo. Na verdade, elas quase nunca pareceram se importar com o fato de eu estar pesquisando. Áurea demonstrava muita curiosidade, dizia várias vezes: “Ai que vontade de saber o que tanto você anota aí nesse seu caderninho” e ria. Uma vez, Pilar disse enquanto eu anotava algumas coisas no caderno: “Para de me observar!” e riu. Luce mais de uma vez disse coisas anarquistas e me pediu: “Anota isso aí no seu caderninho”. Essa era minha dúvida, porque percebia que quando o caderninho de campo estava em minhas mãos e eu anotava elas entendiam que eu estava observando. Mas e quando eu o mantinha guardado e estava também pesquisando? Em alguns momentos percebi que era melhor assim, conversar e ouvi-las e depois anotar no caderno quando chegasse em casa. Guardar o caderno de campo se tornou uma estratégia em alguns momentos da pesquisa.

Em maio de 2014, uns dias antes da Marcha acontecer, fomos convidadas para dar uma entrevista numa rádio do departamento de jornalismo da UFSC. Iríamos Luce e eu, mas ela passou mal na última hora e acabei indo sozinha. Enquanto eu ia respondendo às perguntas ia me dando conta de como eu havia me transformado nos últimos meses. Não que eu fosse outra pessoa e minhas ideias estivessem completamente diferentes, mas eu percebia que nas respostas estava muito do que havíamos discutido nas atividades, nas reuniões, durante as cervejas. Havia um pouco de todas elas em minhas falas, era uma mistura do que eu já pensava com o que eu também havia aprendido com elas. Foi bonito perceber que aqueles meses intensos estavam se transformando em minha pesquisa, mas estavam também me transformando.

Algo que me incomodava muitas vezes era o fato de eu ser a única negra na organização da Marcha e quase sempre a única negra nas atividades. Não porque elas me tratassem mal, muito pelo contrário, sempre me escutavam, aprendiam das minhas experiências. Também refletia sobre a escassez de mulheres anarquistas negras. Às vezes me questionava por ser *anarcafeminista* e por estar organizando a Marcha das Vadias. O tempo passava e eu percebi que sim, podia ser negra, *anarcafeminista* e organizar a Marcha. O discurso anarquista contra qualquer tipo de dominação era o que havia me chamado lá na Espanha e era o que me mantinha. A organização da Marcha era meu lugar porque eu estava ali, levando minhas ideias, meus questionamentos e minha luta pra dentro dela.

No dia da Marcha percebi como o duplo papel de etnógrafa e organizadora militante coexistiam em mim. Por um lado isso era ruim, pois se tornava muita coisa para uma pessoa só. Tinha as responsabilidades com xs meninxs pra que o ato desse certo e tinha que observar a Marcha. Talvez se tivesse me posicionado só como pesquisadora desse conta de observar melhor aquele dia. No entanto, percebi que o haver me colocado como militante diante dxs organizadorxs me havia trazido a confiança delxs. Apareciam várias pessoas dizendo que estavam estudando a Marcha e tentavam falar com várias delxs. Todxs apontavam para mim, diziam que eu estava fazendo o meu TCC sobre a Marcha e enviavam as pessoas para falarem comigo. Era engraçado, como se elxs tivessem me elegido como a pesquisadora oficial da Marcha das Vadias de Florianópolis. Xs demais pesquisadorxs que quisessem saber algo sobre elxs que viessem perguntar pra mim. No final do ato fomos todxs juntxs levar os cartazes, batuques, etc, para a casa de Isabel que era a mais próxima do centro da cidade. Íamos eufóricxs, cantando, falando das diversas coisas que haviam acontecido na Marcha. Luce chamou atenção para a questão da quantidade de gente que apareceu só no dia querendo estudar a Marcha. Ela criticou muito essa postura de só aparecer no dia e me disse:

Nathália, mas você é diferente. A gente te conhece, te ama! Você fez a coisa certa até mesmo cientificamente falando. Você esteve com a gente desde o começo, participou de tudo, construiu a Marcha com a gente. Agora esse povo que aparece do nada. Teve um que teve coragem de me perguntar se era a primeira Marcha que tava acontecendo. Ahhh, tenha dó né.

Essa fala de Luce e a posição dxs vadixs em relação axs outrxs pesquisadorxs da Marcha remetem a uma questão muito importante da antropologia sobre a observação participante. Desde Malinowski ([1922]1978) em ‘Argonautas do Pacífico Ocidental’, este elemento foi introduzido como método antropológico marcando uma virada significativa na disciplina. Quando Malinowski se lança a campo para pesquisar acaba rompendo com a “antropologia de gabinete”. Antes dele, a antropologia era feita longe do campo, pesquisadorxs apenas falavam sobre outros povos desde suas salas e mesas. A partir de Malinowski inserir-se em campo e participar da vida “nativa” passam a ser requisitos metodológicos para se fazer etnografia. É claro que falar em observação participante não é algo homogêneo, a inserção em campo pode ocorrer de diferentes perspectivas. Como expus acima, a minha postura em campo se deu sob a perspectiva de colocar a minha subjetividade como objeto da pesquisa e de analisar as relações intersubjetivas entre eu e o grupo pesquisado.

Analisando a maneira como fui aceita pelxs vadixs, os meses de convivência, de trocas, de aprendizado, de amizade me senti convicta em ter assumido minha posição política durante toda a pesquisa. Além de ser a perspectiva que escolhi imprimir no meu trabalho, acabou tornando-se minha grande estratégia de observar, ouvir, compreender e aprender xs vadixs organizadorxs da Marcha de Florianópolis de 2014.

CAPÍTULO 2

ANARQUIA

Quando escutamos ou vemos a palavra anarquia, as palavras desordem, caos, violência são quase sempre associadas a ela. Mas nem sempre essas ideias correspondem às propostas e pensamentos anarquistas. Por isso, a necessidade deste capítulo, para expor e explicar um pouco melhor as propostas de algumxs pensadorxs anarquistas e feministas anarquistas.

2.1 BREVE HISTÓRICO E ALGUMAS IDEIAS

É difícil dizer quando exatamente surgiu a anarquia. De acordo com Tina Tomassi (1988) o anarquismo teria sua origem mais profunda nas utopias medievais e uma pequena fonte no iluminismo, porém só assumiria sua fisionomia própria no século XIX em relação à Revolução Industrial e à formação do estado burguês. Embora existam muitos tipos de anarquismos e muitas divergências de pensamento dentro da anarquia, um ponto em comum é encontrado: anarquia é ausência de governo e luta por uma ordem igualitária na qual exista liberdade. A Igreja e o Estado, com suas instituições tais quais exército, polícia, etc, são consideradas desde os primórdios da anarquia as principais fontes de todo tipo de autoridade (TOMASSI, 1988). E é exatamente por se constituir na luta contra qualquer tipo de autoridade e dominação que as divergências são encontradas dentro do anarquismo, já que ele não pode se tornar um dogma a ser seguido.

Em 1791, Godwin, filósofo britânico, criticava o governo monárquico e atribuía-lhe grande parte dos problemas da população. Embora ainda não se mostrasse contrário a qualquer tipo de governo já trazia críticas estatais e propunha na vida associativa um caminho para que o maior número de pessoas pudessem viver bem e felizes. Ele se opunha a qualquer modo de subordinação de uma pessoa à outra, ou seja, ao estado, à igreja, ao exército, às leis, à escola, à família. Criticou a propriedade privada defendendo a propriedade coletiva como a forma mais justa de que todas as pessoas pudessem se servir do que necessitassem sem que para isso existisse o roubo ou a guerra. Para ele a propriedade privada era fonte de poder e abusos já que significava conceder o supérfluo para algumxs em detrimento da falta do mínimo necessário a outrxs (MENDES, 2010; TOMASSI, 1988).

Os socialistas utópicos do começo do século XIX formularam um novo plano de formação humana que acabou influenciando toda a pedagogia posterior socialista e também anarquista. Dentre eles, Robert Owen foi sem dúvida uma grande influência para o pensamento anarquista. Nascido de uma família obreira ele se dedicou a pensar sobre a cooperação na produção e distribuição. Ele foi diretor de uma fábrica e chegou a ser proprietário de outra grande fábrica, atuando sempre no sentido de elevar moralmente os trabalhadores e cuidando por sua saúde física. Não atuava como outros empresários ingleses da época de forma paternalista humanitária, se preocupava realmente pelas condições de trabalho dos operários. Assim como Godwin ele era contra a divisão entre ricos e pobres e à qualquer tipo de subordinação de uma pessoa à outra. Ele visava um mundo moral diferente, no qual ninguém vivesse do trabalho de outra pessoa e no qual roubo e assassinato não tivessem lugar. Propunha que todas as pessoas, sem diferença de sexo, recebessem uma educação mental, ética, física e técnica que ensinasse por igual o uso da mente e das mãos. Acreditava tanto nessa ideia que abriu em 1809 uma escola para trabalhadores, encontrando muitos empecilhos. Ele dizia que para que um sistema social novo existisse era necessário educar as pessoas desde a infância para a solidariedade, a vida em cooperação e para que o trabalho manual fosse feito com inteligência. Só por esse caminho ele acreditava que o individual coincidiria com o coletivo e todos os problemas sociais desapareceriam, já que os bens seriam produzidos por e para todos e ninguém mais conheceria a pobreza. Dessa forma os roubos não existiriam mais e não seriam necessárias as leis. Todos viveríamos felizes no amor (TOMASSI, 1988).

Além de Owen, Charles Fourier também pode ser considerado uma influência para o pensamento anarquista. Ele sonhava com uma sociedade não industrial, como também indicada por seu contemporâneo Saint-Simon, campesina e artesã. Nessa sociedade não existiriam famílias, mas sim “corporações amorosas”, o trabalho seria uma satisfação, as guerras não existiriam e nenhum tipo de moral repreenderia os desejos e instintos naturais. Harmonia, o nome que ele atribuía a seu mundo ideal, estaria baseada na colaboração mútua entre as pessoas, na inexistência de poderes coercitivos, na igualdade de condições e na liberdade de todos de satisfazerem suas paixões naturais, começando pelas sexuais (TOMASSI, 1988).

Apesar das ideias acima descritas estarem presentes posteriormente no pensamento anarquista, nenhum desses autores se dizia anarquista. O primeiro a fazê-lo, em 1840, foi Pierre Joseph

Proudhon, francês nascido em uma família simples de pequenos artesãos. Sua obra “O que é a propriedade” criticava duramente a propriedade privada atribuindo-lhe grande parte dos problemas sociais da época, foi e é um dos escritos mais importantes para o pensamento anarquista. Ele fazia oposição a qualquer forma de autoridade, fosse ela estadista ou religiosa. Dizia que a propriedade individual era um roubo e que qualquer tipo de governo era opressivo e defendia a propriedade privada, portanto, deveria ser destruído junto dela. Nesta época, Paris era a cidade que acolhia a maior parte dxs exiladxs no mundo. Dentre elxs estava Mikhail Bakunin, de origem russa e Karl Marx, de origem alemã. Ambos frequentavam os mesmos bares que Proudhon e discutiam ideias com ele. Suas ideias influenciaram muitxs anarquistas, estiveram presentes na formação da Associação Internacional do Trabalho (AIT) e também na Comuna de Paris, em 1917, mesmo depois de sua morte (MENDES, 2010; TOMASSI, 1988).

Bakunin, nascido na Rússia no seio de uma família nobre, recebeu uma educação muito ocidental. A princípio estudava em Moscou, depois fez parte da escola hegeliana em Berlim. Do contato com as obras de Fourier e Proudhon percebeu que a sociedade perfeita não teria governo, nem instrumentos repressivos. Logo se tornou um militante revolucionário conhecido pela polícia, que exigiu que ele voltasse à Rússia. Ao invés disso, ele vai para Paris onde passa a conviver com Proudhon. Desde então viaja por vários países levando suas ideias e militância e sendo expulso de vários deles. Foi responsável por grandes críticas ao estatismo, nacionalismo, patriotismo e a toda forma de poder e propagou o ateísmo como forma de verdadeira liberação espiritual (MENDES, 2010; TOMASSI, 1988). Foi um dos principais críticos de qualquer forma de Estado, fosse ele uma monarquia, democracia, república ou socialista. Participou ativamente da Comuna de Paris, militando e propagando suas ideias, que influenciaram bastante o movimento. Foi um dos responsáveis por mostrar às revolucionárixs que a República não resolveria os problemas dxs trabalhadorxs. Sobre a democracia ele dizia:

A organização federal, de baixo pra cima, das associações obreiras, de grupos, de comunas, de regiões e de povoados, é a única condição para uma liberdade verdadeira e não fictícia, mas que repugna a sua convicção no mesmo grau que toda autonomia econômica é incompatível com seus métodos. Ao contrário, se entendem

maravilhosamente bem com a chamada *democracia representativa*: porque essa nova forma estatista, baseada na pretendida *dominação* de uma pretendida *vontade* do povo que se supõe expressada pelos pretendidos representantes do povo nas reuniões supostamente populares, reúne em si as condições principais necessárias para seu progresso: a centralização estatista e a submissão real do povo soberano à minoria intelectual que o governa, que pretende representá-lo e que infalivelmente o explora (BAKUNIN, [1873]2006, p.18, tradução minha, grifos do autor).

Para Bakunin, todo Estado moderno era essencialmente militar, conquistador e poderoso e tinha no patriotismo seu principal aliado para continuar existindo. Mas segundo ele, naquele momento, o proletariado francês estava muito mais unido aos outros proletariados europeus que à burguesia francesa que lhe explorava. E isso era visto como algo muito positivo por ele, já que dessa forma o proletariado driblava o falso ódio à estrangeira e se concentrava na verdadeira causa revolucionária que devia estar direcionada às classes dominantes e ao Estado (BAKUNIN, [1873]2006).

Também nascido dentro de uma família russa da alta nobreza, estava Piotr Kropotkin, importante pensador do anarquismo comunista. Desde muito jovem questionou a vida luxuosa que desfrutava e negou ao longo de sua vida o título de nobreza, um alto posto militar e outro dentro da academia. Exatamente pelos estudos geográficos teve que viajar muito e assim se colocou em contato com diferentes realidades. Em 1842, na Suíça, encontrou com alguns seguidores e propagadores do pensamento de Bakunin que acabou orientando-lhe para o anarquismo. Por um tempo levou uma vida dupla na Rússia, a oficial de príncipe e acadêmico e a clandestina, sob o nome falso Borodin, de agitador obreiro. Entre essa classe propagava ideias subversivas e revolucionárias, propondo a união armada de camponeses. Criticava muito a ciência tal como era feita, por uma classe dominante que a utilizava para manter seus privilégios. Porém, acreditava que a ciência podia ser um meio para mudanças sociais. Ele foi um dos primeiros responsáveis em tentar dar ao anarquismo uma base teórica mais consistente, aproximando o pensamento anarquista da academia, claro, sem perder de vista a militância. Foi o autor da obra “Apoio mútuo”, que na época acabou sendo proibida pela enorme repercussão que teve e

impacto nas diversas camadas sociais. Aí criticava a ideia de darwinismo social, ou seja, a de que a humanidade precisava competir entre si duramente para evoluir. Para Kropotkin, muito pelo contrário, o que fazia com que a humanidade caminhasse bem era a solidariedade e o apoio mútuo entre suxs membrxs (TOMASSI, 1988). De acordo com Kropotkin toda sociedade que rompesse com a propriedade privada se veria obrigada a organizar-se com os princípios do comunismo anárquico que garantiria a verdadeira igualdade. Um dos elementos dessa nova sociedade sonhada por ele era abolição total de qualquer forma de salário. Segundo ele, os meios de produção e o próprio trabalho deveriam ser coletivos, garantindo o direito de todxs ao resultado desse processo. Ele dizia:

(...)nosso comunismo não é o dos falanstérios, nem o dos teóricos autoritários alemães, é o comunismo anarquista, o comunismo sem governo, o dos homens livres. Esta é a síntese de todos os fins perseguidos pela humanidade através dos séculos: a liberdade econômica e a liberdade política (KROPOTKIN, [1892]2008, p. 49,50, tradução minha).

Em suas análises históricas ele percebia que os períodos em que os governos eram derrubados, nos diferentes lugares do mundo, eram os de maior progresso econômico e intelectual e que o caminho da humanidade para se livrar das ataduras das leis e buscar apoio, cooperação e simpatia de suxs vizinhxs era inevitável. Kropotkin também acreditava que chegaríamos a um modelo de sociedade no qual todxs teriam acesso a tudo o que realmente necessitassem para viver, como alimentos, moradia, vestimenta, conhecimento, lazer, pois haveriam participado da produção de tudo. Assim, defendia o fim da produção de bens supérfluos e de luxo, que para ele constituíam um crime, já que a tanta gente faltava o mais mínimo como o pão. Além disso, baseado em vários estudos estatísticos da época, dizia que para que todxs tivessem acesso a todo o indispensável para viver, não era necessário que trabalhadorxs trabalhassem mais que 4 ou 5 horas diárias, tendo nas demais, momentos de lazer e de acesso ao conhecimento. Defendia que todxs deveriam participar dos trabalhos braçais e desenvolver intelecto, para que assim, não houvesse hierarquia entre os diferentes tipos de trabalho (KROPOTKIN, [1892]2008).

2.2 MULHERES NO MEIO ANARQUISTA

Existiram muitxs outrxs anarquistas com pensamentos parecidos e também divergentes, que contribuíram intelectual e/ou revolucionariamente para o anarquismo. Os citados acima, estão, sem dúvida, entre os mais influentes para a história da anarquia. Sempre com pensamentos de liberdade, contra qualquer tipo de autoridade, dominação e exploração. No entanto, quando pensamos na questão das mulheres, encontramos algumas ideias misóginas, ausência ou interesse secundário na emancipação feminina.

Análises contemporâneas (ACKELSBURG, 1999; BARRADO, 2003; BARROS, 1979) dos escritos de Proudhon mostram como ele tinha ideias machistas em relação às mulheres. Ele acreditava que a função social da mulher estava limitada à geração e cuidado de filhxs e à manutenção do lar e que ela era inferior ao homem moral, física e intelectualmente. Essas ideias influenciaram muitxs anarquistas no meio anarco-sindicalista espanhol, brasileiro, entre outros, que acreditavam que o papel da mulher na revolução era o de manter bem o lar e cuidar do marido, para que este tivesse sua participação na luta social facilitada (BARROS, 1979).

Segundo Barros (1979), Bakunin, pelo contrário, defendia a total igualdade entre homens e mulheres e reivindicava deveres e direitos iguais para ambxs. Pelo menos a nível teórico, essa era a postura que predominava entre anarquistas.

Kropotkin sempre se mostrou a favor da educação igual para mulheres e homens. Denunciava que o autoritarismo burguês pesava sempre sobre xs mais débeis, ou seja, o povo e as mulheres. Para os homens a educação era subalterna e para as mulheres estúpida e fria. Conta que na Rússia, muitas mulheres, impedidas de aceder às universidades, se uniam no intuito de criar escolas privadas para elas e lutavam pela instrução popular (TOMASSI, 1988). Em todos seus escritos defendia uma nova sociedade onde as mulheres e os homens fossem iguais e a educação oferecida para elxs também. Em ‘A conquista do pão’ ele fala claramente que a revolução do povo não poderia ocorrer sem a emancipação das mulheres, pois se isso acontecesse ainda faltaria uma parte da sociedade por rebelar-se. Criticava muitxs anarquistas por lutarem pela liberação do gênero humano, mas não incluir a mulher nesse sonho de emancipação. Ele dizia que liberar à mulher era deixá-la livre do trabalho embrutecedor da cozinha e da casa, era permitir-lhe que, se fosse de sua escolha, educasse

seus filhos, mas com tempo para participar na vida social. De acordo com ele:

Saibamos que uma revolução que se embriague com as belas palavras de Liberdade, Igualdade e Solidariedade, mantendo a escravidão do lar, não será revolução. A metade da humanidade, sofrendo a escravidão do forno de cozinha, teria ainda que rebelar-se contra a outra metade (KROPOTKIN, [1892]2008, p. 128, tradução minha).

Apesar de defender a emancipação das mulheres, sabe-se que certa vez, Kropotkin travou uma grande briga com Emma Goldman, importante *anarcafeminista* de atuação no final do século XIX e início do século XX. Ela era sua amiga, companheira de luta e grande admiradora. Eles estavam reunidos em Londres e Kropotkin criticou um jornal anarquista inglês chamado *Free Society*¹⁰, dizendo que estavam fazendo um maravilhoso trabalho, porém, se preocupavam de forma exagerada com a questão sexual, o que para ele era uma perda de tempo. Emma conta em sua biografia que Piotr, como o chamava, disse que a igualdade entre mulheres e homens nada tinha que ver com o sexo, pois era uma questão de cérebro; elxs deveriam se igualar intelectualmente. Emma se exaltou muito e se esforçou para convencer-lhe do importante que era a questão da sexualidade para a emancipação das mulheres e em um momento disse-lhe que talvez quando ela estivesse velha como ele já não se importasse tanto com a questão sexual, mas que agora o fazia e que milhares de jovens também. Kropotkin sorriu e disse que ao final, talvez, ela tivesse razão. A discussão acabou por ali com os dois sorrindo (MENDES, 2010; GOLDMAN, [1928-1931]1996). A discussão mostra que mesmo entre anarquistas com boas intensões em relação à questão das mulheres predominava certa ignorância em relação ao que elas realmente necessitavam; cabia às mulheres tomar voz nessa luta.

De acordo com Martha Ackelsberg (1999) e Jesús Barrado (2003), também dentro da *Confederación Nacional del Trabajo* (CNT), sindicato livre anarquista espanhol, que atua até os dias de hoje, as mulheres anarquistas começaram a se dar conta que deveriam assumir a luta por sua própria emancipação, já que seus companheiros homens não

¹⁰No português, Sociedade Livre.

tinham a total noção dos problemas que atingiam às mulheres. O pensamento que predominava na CNT provinha de Bakunin e defendia que a emancipação das mulheres se daria com sua total incorporação ao trabalho assalariado e com a organização destas dentro dos sindicatos, assim como os homens. Acreditavam que só assim mulheres e homens teriam deveres e direitos iguais e que, portanto, seriam iguais. No entanto, as mulheres que participavam da CNT e alguns homens, percebiam que o problema das mulheres não era só a exploração que sofriam no trabalho, era muito mais profundo que isso, tinha que ver com problemas sócio-culturais e com a desvalorização destas e com suas atividades sempre mediadas por instituições como a família e a Igreja (ACKELSBURG, 1999). Diante dessas divergências e também do advento da Guerra Civil Espanhola e a negação por parte da maioria de companheiros homens da CNT para a participação direta das mulheres na guerra, muitas mulheres anarquistas, pertencentes ao sindicato, decidiram formar o grupo *Mujeres Libres* advindo da experiência da revista de mesmo nome em Madrid, antes da Guerra Civil. Durante a guerra, vários homens anarquistas diziam que as mulheres ajudariam cozinhando nas linhas de frente e cuidando dos feridos. No entanto, muitas mulheres queriam pegar nas armas e lutar como os homens e foi o que as *Mujeres Libres* fizeram. Estiveram sempre em situações de conflito com a CNT e outras organizações anarquistas. Elas tentaram por diversas vezes que o grupo tivesse mais autonomia, como outros grupos existentes na CNT como a FAI (*Federación Anarquista Ibérica*) e a FIJL (*Federación Ibérica de Juventud Libertária*), mas foram sempre impedidas de que isso ocorresse. Encontraram muita resistência para seu reconhecimento enquanto grupo da CNT, principalmente por parte da FIJL, que chegou a criar um secretariado feminino para competir com *Mujeres Libres*. Mesmo assim, elas nunca quiseram sair da CNT, nem abandonar sua luta pelo anarquismo; “o que quiseram foi incorporar aqueles aspectos sociais referidos às relações entre os gêneros, desde a autonomia das mulheres, para, se quisessem, enriquecê-lo e aperfeiçoá-lo” (BARRADO, 2003, p.128).

2.3 FEMINISMO E ANARQUIA

Mesmo com a existência de todos esses conflitos, no final do século XIX e início do século XX algumas mulheres e homens dentro de movimentos anarquistas no Brasil e no mundo acreditavam que a emancipação sexual e moral da mulher, além da libertação econômica, contribuiria para a transformação social que o anarquismo esperava já

que consideravam que a subordinação da mulher não era só econômica, mas também cultural e mediada por instituições como a Família e a Igreja (ACKELSBURG, 1999; BAIGORRIA, 2006).

Alguns anarquistas defendiam que a emancipação da mulher se daria com a mudança da moralidade sexual, com um controle da natalidade e com uma reorganização da vida sexual e familiar. Para isso pregavam o amor livre, entendido por eles como a ruptura com o amor romântico e como o direito de homens e mulheres a escolherem livremente seus parceiros sexuais e a romper com essa relação se já não se satisfizesse mutuamente sem nenhuma intervenção do Estado ou da Igreja (ACKELSBURG, 1999; BAIGORRIA, 2006).

Questionavam também a questão da maternidade quase que obrigatória para as mulheres. Ao contrário, acreditavam que ter ou não ter filhos deveria ser uma escolha que passaria também pela possibilidade de poder controlar a natalidade tendo relações sexuais. Defendiam que as mulheres fossem libertadas da condição da castidade, sendo livres para viver sua sexualidade e não serem mal vistas por isso (ACKELSBURG, 1999).

Uma das primeiras e importantes *anarquistas feministas* foi a francesa Louise Michel. Ela nasceu em 29 de maio de 1830, filha de uma empregada e, ao que tudo indica, do patrão da casa. De acordo com Samantha Mendes (2010), ela foi criada nessa casa e recebeu uma educação de classe alta. Desde jovem lia e discutia autores como Voltaire, Rousseau, Molière, entre outros. Ainda jovem ela começou a questionar aqueles que diziam que o sexo feminino era inferior. Ela condenava o matrimônio burguês e dizia que nele não havia amor e a mulher era um mero apêndice do homem. Para ela, o casamento se dava por interesses políticos e econômicos e só servia para humilhar a mulher. Por pensar assim, aos 15 anos, recusou-se a casar. Com a morte de seu pai, que a havia criado como avô e da mulher dele, Louise decidiu que seria professora e em 1856 lecionava num instituto para meninas em Paris. Nesta época era republicana e indignada com o Império (MENDES, 2010). Paris passava por muitas transformações sociais, por um aburguesamento. “Mulheres burguesas ostentavam adornos e luxos enquanto a prostituição crescia e o corpo feminino era cada vez mais visto como mercadoria, assim como tudo no capitalismo moderno” (MENDES, 2010, p.130).

Na década de 60 do século XIX, ela aderiu à Internacional Comunista¹¹ e aos protestos contra Napoleão, ainda como republicana. Ela e xs internacionalistas protestavam contra a guerra, já que, assim como anarquistas, acreditavam que ela significava o confronto com outrxs trabalhadorxs em prol dos governos que sustentavam a exploração e a opressão. Ela participou de vários levantes que levaram à proclamação da República na França em 1870. E foi então que começou a perceber que com a República nada havia mudado e que ela estava longe de ser o ideal; que o problema não era uma ou outra forma de governo, mas a própria ideia de governo, que significava sempre um meio para manter os privilégios das classes dominantes. Foi assim que se aproximou dos ideais anarquistas e os defendeu desde a Comuna de Paris, da qual participou ativamente, até o final da sua vida. Em seus relatos, Louise conta que a Comuna surgiu do descontentamento de outrxs inúmerxs republicanxs com a ideia de governo, que assim como ela, se haviam dado conta de que nada havia mudado com a República. Ela conta que para que a Comuna acontecesse, havia várias reuniões e organizações sem liderança e formadas e organizadas de forma espontânea, assim como pregavam anarquistas, no entanto, não eram compostas só por anarquistas, mas também por pessoas com outras formas de pensamento político. Conta também que a participação de mulheres era expressiva; muitas atuavam na frente armada, outras ajudavam no socorro a pessoas feridas. Em meio a todas essas agitações, Louise foi presa diversas vezes e acabou sendo exilada para a Nova Caledônia, onde passou muitos anos de sua vida e lecionou para xs filhxs dxs deportadxs (MENDES, 2010).

Em relação aos homens, Louise acreditava que as mulheres não eram seres opostos à eles. Ela pensava que a opressão sofrida por mulheres e homens, embora diferentes, era fruto

da sociedade capitalista de classes e suas instituições políticas, econômicas, sociais, culturais, morais e religiosas. Juntos, homens e mulheres, deveriam derrubá-la para alcançar a

¹¹A Internacional Comunista é o nome dado a vários movimentos comunistas de cunho multinacional. O mais famoso foi a chamada "Terceira Internacional" também chamado de "Comintern". A história da Internacional Comunista remonta a 1864, quando foi criada a Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), integrada por organizações operárias de diversos países europeus.

libertação total e real, através da construção da sociedade anarquista e comunista, onde solidariedade e união livres seriam os principais valores sociais (MENDES, 2010, p.139, 140).

Diferente de algumxs anarquistas, Michel defendia o uso da violência em forma de luta armada para se alcançar os objetivos anarquistas. Além disso acreditava na força da educação, das ações em greves e da propaganda para fortalecer a anarquia e promover mudanças sociais. Em suas prisões, Louise utilizava o tribunal como meio de propagação de suas ideias *anarcafeministas*. Certa vez, em um julgamento, questionou a dupla moral burguesa e os papéis que eram atribuídos às mulheres na sociedade. Numa de suas prisões teve bastante contato com prostitutas e foi aí que desenvolveu melhor suas ideias sobre a prostituição. De acordo com ela, assim como outras anarquistas, a prostituição era algo humilhante para as mulheres que eram levadas a essa atividade por causa de suas péssimas condições de vida e pelos baixos salários. Ela pensava que a prostituição era decorrência da sociedade de classes e que numa sociedade igualitária e anarquista ela deixaria de existir (MENDES, 2010).

A partir de 1890, Louise Michel passou a morar em Londres e foi aí que travou amizade com várixs anarquistas como Emma Goldman, Kropotkin e Malatesta. Certamente, Louise e Kropotkin influenciaram muito no pensamento de Emma Goldman. Louise também foi fonte de inspiração para inúmeras anarquistas no Brasil e também outras nos EUA, como Voltairine de Cleyre. Esta foi amiga de Emma Goldman, porém começou a atuar no movimento anarquista estadunidense um pouco antes que Emma. Ela participou ativamente da revolta de Haymarket¹² em Chicago no ano de 1886, acontecimento este que marcou o movimento anarquista no mundo inteiro e também foi um dos responsáveis pela virada anarquista de Emma Goldman (MENDES, 2010).

¹² Trabalhadorxs da fábrica Mac Cormick realizaram vários protestos por causa dos baixos salários em maio de 1886 na cidade de Chicago. A princípio a manifestação era pacífica, mas quando o prefeito da cidade deixou de assisti-la, o capitão da polícia deu ordem de disparo às trabalhadorxs. Uma bomba, que ninguém nunca soube quem jogou, atingiu a alguns policiais e acabaram condenando e executando a cinco anarquistas pelo ato.

Assim como Kropotkin e Louise Michel, Cleyre defendia o anarquismo comunista e a ação direta¹³ como principal meio de mudanças sociais. Segundo ela, todas as experiências de cooperação se configuravam em ações diretas, como por exemplo a greve, os boicotes. Essas ações diretas operavam no sentido de conscientizar o máximo de pessoas da necessidade de alguma mudança e poderia culminar numa ação política oficial como a implantação de alguma lei. O que ela e outrxs anarquistas pensavam é que não havia problema em que direitos fossem legalizados pelo Estado, desde que tivessem sido resultado da tomada de consciência do povo que através da ação direta, conseguisse obter essas melhorias momentâneas. O que também é importante é não pensar em direitos legalizados como o fim dos atos, mas apenas como maneira de viver um pouco melhor o presente. Se o direito legalizado partisse de cima para baixo, ou seja, sem que fosse precedido pela ação direta da população conscientizada, seria visto como uma coerção estatal. As eleições, por exemplo, eram vistas como ações indiretas que delegavam ao Estado a competência de aprovar as leis que lhes fosse interessantes. Um grande exemplo de leis implantadas através da ação direta foram as jornadas de oito horas laborais e outros direitos trabalhistas. Não foram presentes do Estado, mas leis que acabaram sendo promulgadas depois de muitas greves e boicotes por parte de toda classe trabalhadora ao redor do mundo; classe trabalhadora esta bastante heterogênea, mas composta no final do século XIX e início do século XX, no Brasil e no mundo, por uma enorme quantidade de anarquistas, que entendiam que essas leis trabalhistas não eram a mudança social que desejavam, mas uma maneira de que trabalhadorxs vivessem melhor e tivessem mais tempo para se organizar e lutar pela sociedade que queriam (MENDES, 2010).

Voltairine também criticou o casamento burguês e a moral sexual que atingia principalmente às mulheres. Para ela, a luta anarquista estava muito ligada à luta pela emancipação das mulheres, que só poderiam viver melhor numa sociedade que não fosse capitalista (MENDES, 2010).

Admiradora e amiga de Voltairine de Cleyre, estava Emma Goldman, uma das principais pensadoras e militantes *anarcafeministas*, já que foi uma das primeiras a pensar na questão sexual como iminente para a emancipação das mulheres e não só o fim da sociedade capitalista, como acreditavam outras anarquistas. “Durante 30 anos, foi

¹³ Ação direta seriam reações espontâneas, planejadas ou não, pacíficas ou violentas, de pessoas oprimidas por qualquer situação.

agitadora profissional, ativista sindical, propagandista da liberdade, da contracepção e do amor livre. Ficou conhecida como “Rainha dos Anarquistas” e a “mais perigosa mulher do mundo” (LOBO, s/d, p.11). Ela nasceu na Lituânia, no dia 27 de junho de 1869. De origem judia, os pais a mandaram logo cedo para a cidade de Königsberg, para viver com a avó e tias para que tivesse acesso a uma melhor educação. Porém, com o adoecimento da avó, xs tixs a tiraram da escola e a fizeram de escrava doméstica, a espancaram. Vizinhxs avisaram à mãe e ao pai o que estava acontecendo ali. Ela voltou para casa e, por fim, pôde ir à escola. Gostava muito de estudar, mas nunca aguentou situações de opressão na escola. Havia um professor de geografia que sempre forçava algumas estudantes a ficarem depois da aula; as sentava em seus joelhos e as tocava, prometendo que se elas ficassem em silêncio teriam boas notas. Quando ele tentou fazer isso com Emma, ela o agarrou pela barba e conseguiu escapar. Ele se vingou cravando-lhe as unhas no braço durante uma aula, mas ela não se calou, gritou e chamou a atenção de toda a escola. Logo depois o professor desapareceu. Além disso, ela não se levava bem com o professor de religião, que costumava bater com a régua nas mãos dxs estudantes. Ela enchia o bolso dele com caracois. Mais tarde ela conseguiu aprovar os exames para frequentar o ginásio, mas não pôde fazê-lo, já que necessitava um atestado de boa conduta feito pelo orientador religioso, que, ao contrário, declarou que ela tinha uma má conduta, péssimo caráter e que estava fadada a se tornar uma mulher imoral, já que não tinha respeito pelxs mais velhxs, nem pelas autoridades (ITURBE, 2006; LOBO, s/d).

Em 1881, se mudou para São Petersburgo com a família e tinha esperança de conseguir estudar por ali. Mas, por conta das perseguições a judixs nessa época, ela e sua irmã Helena foram viver nos Estados Unidos e encontrar-se com a outra irmã, Lena, que já vivia ali. Pouco tempo depois a mãe e o pai se juntaram a elas no país norte americano. Aos 15 anos Emma acabou casando-se com o operário russo Jacob Kershner, que era pensionista na casa de sua família. Não o fez por amor ou crença no matrimônio, mas para fugir da casa apertada e das brigas familiares. Porém, o que conseguiu foram novas brigas com o marido. A vida se tornou insuportável, aos 20 anos, ela decidiu fugir de casa, do marido e daquela vida. Viajou sozinha para Nova Iorque e foi quando começou a trabalhar em uma fábrica. Já começava a perceber as injustiças da sociedade capitalista e se aterrorizava com a paixão pelo dinheiro e a exploração dxs trabalhadorxs que havia nos Estados Unidos. Os acontecimentos de Haymarket em Chicago, conhecidos

internacionalmente como 1º de maio, decidiram de vez as inclinações políticas de Emma (ITURBE, 2006; LOBO, s/d).

Morando já na cidade de Nova Iorque, conheceu a Alexandre Berkman, anarquista russo, com quem teve uma relação de amor e camaradagem por toda a vida. Ele a apresentou para o importante líder anarquista, Most, que foi seu mestre e introdutor das ideias anarquistas, por quem Emma também se apaixonou simultaneamente. E para completar, o terceiro amor de Emma era o pintor Fedya, com quem ela dançava horas. “Vivia três planos, amava três homens. Era possível? Claro, quando o amor significava liberdade, e a posse e o ciúme deviam ser combatidos como vícios burgueses. Mas não era fácil” (LOBO, s/d, p.20).

Desde que se conheceram, Emma e Berkman estiveram sempre envolvidos em muitos protestos. Ela, apesar de passar muitas horas na fábrica trabalhando, não deixava de estudar e logo se converteu em uma mulher de muito conhecimento. Começou a pronunciar discursos públicos em diversas cidades. O companheiro Berkman ficou preso por 14 anos por causa do ataque a Henry Clay Frich, presidente da Companhia Carnegie, por causa de seus maus tratos às trabalhadoras. Nesta ocasião, Emma comprou sapatos de salto alto, lingerie, colocou um bonito vestido e foi para a *Fourteenth Street*, rua na qual ficavam as prostitutas, no intuito de conseguir dinheiro para ajudar a Berkman. Porém, diante da dificuldade que encontrou para realizar aquela atividade, desistiu de prostituir-se. Depois da prisão do companheiro a polícia começou a persegui-la e ela foi detida muitas vezes. Acabou indo morar num hotel de prostitutas, onde encontrou solidariedade naqueles momentos difíceis (LOBO, s/d).

Enquanto Berkman seguia preso, Emma teve uma relação com o revolucionário austríaco Ed Brady que acreditava que antes de tudo a mulher era uma mãe e queria ter filhos com Emma. Ela resistiu, pois não tinha nenhuma vontade pela maternidade. Acreditava que ter filhos lhe tiraria anos de vida e lhe impediriam continuar lutando pela causa anarquista que tanto acreditava. Notava também que a paternidade não fazia a mesma coisa com os homens, que depois de pais, continuavam a ter tempo para realizar as atividades que desejassem (LOBO, s/d).

Em 1895 esteve em Viena estudando enfermagem e numa viagem a Londres conheceu Louise Michel. De volta para os Estados Unidos, ela trabalhou como enfermeira fazendo partos. A submissão que observava das mulheres de sua família, mãe e irmãs, sempre lhe chocara. Ela via como as leis amarravam as mulheres às condições servis de mãe, filha, esposa. Na experiência com os partos se deparou

com o desespero advindo de gestações forçadas. “As mulheres, cegas de desespero, impotentes, atiravam-se de mesas, escada abaixo, rolavam pelo chão, bebiam poções asquerosas, usavam instrumentos agudos, para provocar um aborto” (LOBO, s/d, p.35). Emma não conhecia métodos contraceptivos e sempre que falava com médicxs escutava discursos conservadores dizendo que as mulheres deviam era usar mais o cérebro para que seus aparelhos reprodutores funcionassem menos (LOBO, s/d).

Em 1905 ela começou a publicar a revista *Mother Earth*, na qual expunha suas ideias anarquistas. Nessa época, Berkman já estava solto, mas não continuaram como casal, apenas como muito boxs amigxs e companheirxs de luta anarquista, o que foram para os resto da vida. Em 1914, ela foi presa nos Estados Unidos outra vez por fazer campanha pelo controle da natalidade. Em 1919, em sua última prisão, foi deportada para a Rússia, desde os Estados Unidos, juntamente com Berkman. Chegando ali, em pleno governo de Lênin, ela ficou comovida, mas logo decepcionou-se muito com o que encontrou. Conviveu com outrxs importantes anarquistas russxs, como Piotr e Sofia Kropotkin. Emma fazia muitas críticas públicas ao que via ali e, por isso, sua existência na Rússia foi ficando difícil. Pela intervenção da importante militante Angélica Balabanova¹⁴, Lênin permitiu que Emma e Berkman saíssem da Rússia (ITURBE, 2006; LOBO, s/d).

Foram viver na França, em St. Tropez, em casas separadas. Foi nos anos tranquilos na cidade francesa que Emma escreveu sua autobiografia. Dali ela foi para Londres por onde conseguiu entrar no Canadá. Logo depois veio a Guerra Civil Espanhola que a encheu de esperança outra vez. Não tardou muito em cruzar novamente o oceano e ir para lá vivenciar as experiências anarquistas que aconteciam na Espanha. Com a tomada de Franco ela voltou para o norte americano, mas para viver em Toronto, Canadá, para desenvolver uma campanha a favor dxs refugiadxspanholxs. Foi nessa cidade, no dia 13 de maio de 1940 que faleceu vítima de uma hemorragia cerebral. Foi enterrada em Chicago, no mesmo cemitério onde foram enterrados xs mártires do 1º de maio (ITURBE, 2006; LOBO, s/d).

Emma Goldman criticava a relação moral da sociedade com a sexualidade da mulher e do homem. Segundo ela:

¹⁴ Foi uma militante socialdemocrata e comunista italiana de origem judia ucraniana. Foi filiada ao Partido Socialista Italiano e organizou muitas conferências internacionais de mulheres socialistas.

A sociedade considera a experiência sexual de um homem como um atributo de desenvolvimento da sua personalidade, enquanto que a experiência similar na vida da mulher é considerada como uma terrível calamidade, a perda da honra e de tudo o que se considera como bom e nobre no ser humano (GOLDMAN, 1910[2008], p.123, tradução minha).

Dessa forma a mulher que resolvesse viver livremente sua vida sexual estaria condenada ao julgamento da sociedade e quase sempre à prostituição. Ela identificava na própria educação dada nas escolas essa esfera puritana; professorxs acreditavam que era um dever moral manter meninas e meninos ignorantes a respeito das questões sexuais, no entanto, segundo ela, teríamos que entender que somos muito mais seres sexuais do que morais. Goldman acreditava que se esse aspecto fosse trabalhado desde a infância em conjunto, meninos e meninas se respeitariam e se compreenderiam muito mais. Emma aponta para algo muito interessante; ela fala sobre como as mulheres são tratadas na sociedade a todo tempo como objetos sexuais, mas como têm o conhecimento sobre sua própria sexualidade negado. Ao contrário, os homens são criados desde crianças para seguir os seus instintos e satisfazê-los enquanto se manifestem. Segundo a autora é um erro tratar aos dois "sexos" como duas espécies diferentes e separadas, isso só traz consequências danosas à sexualidade e ao auto entendimento de ambas. Para ela:

Criar, portanto, a ambos os sexos na verdade e na simplicidade poderia ajudar muitíssimo a diminuir esta confusão. Se na infância, tanto homem como mulher, são ensinados numa bela camaradagem, poderia neutralizar-se a condição de sobre excitação de ambos e poderia ajudar na emancipação das mulheres muito mais que todas as leis dos códigos legais e seu direito ao voto (GOLDMAN, 1911[2008], p.192, tradução minha).

Além disso, E.G. dizia que "o casamento e o amor não têm nada em comum; estão tão distantes um do outro como os polos; em realidade, são antagônicos" (GOLDMAN, 1911[2008], p.105, tradução minha). Para ela o matrimônio nada mais era que um acordo econômico

que não se importava com o que sentiam as pessoas envolvidas, mas apenas com se o marido podia sustentar a esposa. Ela acreditava que esse acordo tirava toda a liberdade da mulher que tinha que pagar pelo marido "com o seu nome, sua intimidade, seu respeito próprio, toda sua vida, *até que a morte os separe*" (GOLDMAN, 1911[2008], p.106, tradução minha, grifos da autora) e que o amor, algo tão forte, profundo e bonito não podia ter nada que ver com isso; ele não podia ser outra coisa senão livre. E só sendo livre seria uma das forças mais capazes de ensinar ao mundo o verdadeiro companheirismo tão necessário à causa anarquista. De acordo com Emma o mito teológico de que a mulher não teria alma e teria vindo da costela do homem mantinha a crença de inferioridade da mulher ao homem e também a instituição do casamento. Ironizando disse que "talvez a pobre qualidade do material de onde procede a mulher é o único responsável por sua inferioridade" (GOLDMAN, 1911[2008], p.107, tradução minha). Ela dizia que à medida em que as mulheres fossem tomando consciência de seu próprio ser o matrimônio estaria por fim ameaçado. Além disso, elas precisavam romper com essa ideia que lhes era inculcada desde pequenas de que seu destino era o casamento com um homem que as pudesse sustentar economicamente. Segundo Emma era só isso que importava para a instituição do matrimônio, quanto o homem ganhava, e que, por isso, Estado e Igreja defendiam e aprovavam o casamento, pois é pela via econômica que podem controlar homens e mulheres (GOLDMAN, [1910]2008).

Emma Goldman era também ferrenha crítica à prostituição, mas não por um motivo moral, já que dizia que o casamento era também uma forma de prostituição, mas por que entendia que a verdadeira causa da existência do que chamava comércio de mulheres era a exploração. Ela dizia que a esposa era ainda mais explorada no casamento, já que em troca de cuidados econômicos tinha que dar o seu nome, trabalhos e cuidados integrais ao marido. No entanto, as prostitutas não tinham que negar o direito às suas próprias pessoas e nem eram obrigadas a submeterem-se ao abraço de qualquer homem. Ela apontava para que a situação nas fábricas naquela época empurrava as mulheres ao casamento ou à prostituição, pois para sobreviver precisavam dar em troca favores sexuais ao marido ou a muitos homens. Dessa maneira, essa atividade acabava atingindo mais às mulheres de classes mais pobres. Para Emma, as mulheres nem a sociedade seriam livres enquanto todxs fechassem os olhos para o problema da prostituição (GOLDMAN, [1910]2008). Em 1910, quando nos Estados Unidos tratavam de combater o que eles chamavam de "Tráfico de brancas", ou

seja, a grande taxa de prostituição por mulheres advindas da Europa, Emma escreveu um texto em *Mother Earth* falando exatamente sobre a hipocrisia desses em não ir a fundo nos problemas que envolviam a prostituição não só de brancas, mas de amarelas e negras. Dizia ela:

Qual é a verdadeira causa deste comércio de mulheres, não só de mulheres brancas, mas igualmente de amarelas e negras? A exploração, claro; o *Moloch* sem piedade do capitalismo que se semeia com o trabalho mal pago, conduzindo a muitas mulheres e moças até a prostituição. [...] Naturalmente, nossos reformadores não dizem nada sobre esta causa. A conhecem muito bem, mas não recebem para dizerem alguma coisa sobre ela. É muito mais rentável atuar como fariseus, fingir uma moralidade escandalizada, que ir ao fundo das coisas (GOLDMAN, [1910]2008, p.118, tradução minha, grifos da autora).

Segundo Margareth Rago (2011), o que Emma estaria dizendo é que o discurso contra o tráfico de mulheres ia por uma via moral e se desviava do verdadeiro foco que eram as situações deploráveis a que estavam sujeitas as mulheres nos Estados Unidos naquela época. As autoridades da época inclusive sabiam que as mulheres europeias que se submetiam ao trabalho de prostituição não vinham enganadas, mas sim, sabendo que trabalhariam dessa forma e esperançosas em ganhar dinheiro assim. E é nesse contexto que Rago percebe a sacada ousada de Emma ao tratar o tema não só mostrando suas causas, mas criticando o sistema capitalista e patriarcal como um todo. Ela demonstra mais uma vez neste texto que sua contrariedade à prostituição não é de cunho moral, já que critica a moralidade burguesa ao tratar o tema, mas no sentido de lutar por uma sociedade na qual mulheres possam viver amor e sexualidade livres sem serem inferiorizadas e obrigadas a se prostituírem seja no casamento ou em outras situações. Inclusive ela fala como a prostituição era algo sagrado em outros tempos e que foi corrompida pela Igreja e o capitalismo, que a transformaram numa enorme instituição social impulsionada como nunca pelo crescimento e congestão das grandes cidades no século XIX. Também denuncia o fato de que o sistema de proxenetas haveria surgido pela perseguição dos policiais às mulheres que trabalhavam na prostituição e o sistema de subornos (GOLDMAN, [1910]2008; RAGO, 2011). De acordo com

Emma deveríamos deixar de olhar para a prostituição com uma postura paternalista e de salvamento, mas vê-la em suas condições sociais. Segundo ela “para erradicar completamente a prostituição, nada se conseguirá enquanto não se repensem todos os valores aceitos, e em concreto os morais, junto com a abolição da escravidão industrial” (GOLDMAN, [1910]2008, p.129, tradução minha).

Emma também entrou numa grande luta a favor do controle de natalidade, pois, baseada nas ideias de Thomas Malthus¹⁵, ela acreditava que as misérias sofridas pela classe trabalhadora muito tinham que ver com a quantidade de filhos que tinham. Ela pensava que o sistema capitalista incentivava essa reprodução desenfreada, porque quanto mais filhos de operários existissem no mundo, maior seria o contingente de mão de obra barata que teriam e forças para o exército e lutas militares. Emma dizia que a conscientização das mulheres era fundamental nessa luta, pois deveriam despertar e ficarem livres da obrigação que lhes fora imposta da maternidade. Sobre o controle da natalidade e o papel da mulher dizia:

Durante séculos, permaneceu de joelhos diante do altar e do dever imposto por Deus, o Capitalismo, o Estado e a Moralidade. Atualmente está despertando do seu multissecular sonho. Se libertou dos pesadelos do passado; olhou para a luz e proclamou em voz clara que já não será parte do crime de trazer desgraçadas crianças ao mundo só para serem convertidas em pó pela roda do capitalismo e para se acabarem nas trincheiras e campos de batalha. E quem pode decidir que não? Depois de tudo, é a mulher quem arrisca sua saúde e sacrifica sua juventude na reprodução da espécie (GOLDMAN, [1916]2008, p.159, tradução minha).

E era através dessa luta que Emma acreditava que as mulheres deviam perceber a importância da maternidade como escolha e não

¹⁵Foi um economista britânico, considerado o pai da demografia por sua teoria para o controle do aumento populacional, conhecida como malthusianismo. Teve como princípio fundamental a hipótese de que as populações humanas crescem em progressão geométrica e que os meios de subsistência poderiam crescer somente em progressão aritmética. Por isso, Malthus estudou possibilidades de restringir esse crescimento.

como destino e que os homens anarquistas se dariam conta de que as mulheres seriam importantes companheiras na luta se não estivessem sempre tão ocupadas cuidando das enormes quantidades de filhxs. Dessa forma ela defendia o direito ao uso dos métodos contraceptivos existentes na época e denunciava a situação de diversas mulheres que acabavam sendo sacrificadas por fazerem abortos sem segurança, já que se viam incapazes economicamente de cuidar de filhxs. Por essa luta, Emma passou pelos tribunais outra vez e disse que como anarquista não estava disposta a respeitar o juiz e as leis e que não temia a prisão. Ela seguiria de pé lutando por esse movimento que acreditava, que buscava libertar as mulheres da escravidão da gravidez obrigatória, que daria direito a que cada criança nacesse desejada, que libertaria à obreirx dessa eterna dependência, que introduziria um novo tipo de maternidade ao mundo, a que fosse fruto de escolha. Afirmou que podia ser presa, processada, mas que não se calaria. Segundo ela, “nunca farei as pazes com um sistema que transforma a mulher em uma mera incubadora e que se nutre de suas inocentes vítimas” (GOLDMAN, [1910]2008, p.164, tradução minha).

Emma se diferenciava em muitos aspectos das feministas da época, tanto comunistas como liberais. Das últimas o que mais a distanciava, assim como outras mulheres anarquistas, era a questão do sufrágio feminino. Emma rejeitava o voto, pois acreditava que nem a humanidade, nem as mulheres seriam livres através dele. Dizia que assim como as mulheres eram servas da Igreja, do Estado e do lar, acabariam se tornando servas do voto com a mesma cegueira e puritanismo. Ela dizia que “sua liberação só poderia vir delas próprias, no dia em que se afirmassem como seres humanos e não como objetos sexuais – recusando a obrigação de criar filhos, enfrentando a opinião pública que as condenava ao puritanismo” (LOBO, s/d, p.35,36). Emma percebia que as mentes das mulheres estavam aprisionadas e que de nada adiantaria que pudessem votar se não libertassem primeiro seu pensamento da ideologia e opressão sexual a que estavam sujeitas. Dessa forma, ela estava inaugurando um pensamento não muito comum na época de diferenciar a liberação das mulheres dos direitos das mulheres. Foi muito condenada por isso, principalmente por feministas sufragistas¹⁶ que a viam como uma inimiga da liberdade feminina. O feminismo de Emma se fazia assim muito atual, na medida em que

¹⁶ O movimento pelo sufrágio feminino é um movimento social, político e econômico de reforma, com o objetivo de estender o sufrágio (o direito de votar) às mulheres.

rejeitava a restrição da opressão sofrida pelas mulheres a uma questão de Estado, enxergando que seus fundamentos estavam nas práticas sociais, na sexualidade e na reprodução familiar (LOBO, s/d). Segundo Goldman,

A demanda feminina a favor da igualdade no sufrágio baseia-se fundamentalmente no princípio de que a mulher deve ter direitos iguais em todos os aspectos da sociedade. Ninguém poderia, possivelmente, negar isso, se o sufrágio fosse um direito. Que ignorância da mente humana, que vê um direito numa imposição! Ou por acaso não é uma grande e brutal imposição que um grupo de pessoas façam leis que outro grupo, mediante coerção, se veja forçado a obedecê-las? (GOLDMAN, [1911]2008, p.135, tradução minha).

E fez questão de deixar claro que se opunha ao sufrágio feminino não pelo argumento sexista de que as mulheres ainda não eram capazes de votar, mas porque era contrária ao voto como forma de mudança social, política e de emancipação das mulheres. Como exemplo analisou o caso das mulheres da Austrália e Nova Zelândia, primeiros países a aprovarem o sufrágio feminino, mostrando como as condições laborais não haviam melhorado, como as maternidades não eram mais conscientes e como as mulheres ainda eram tratadas como objetos sexuais, mesmo depois de poderem votar (GOLDMAN, [1911]2008).

Com todas essas ideias e lutas, Emma se tornou muito importante dentro do movimento anarquista e um ícone para outras mulheres do movimento. Foi convidada para colaborar com a revista espanhola *Mujeres Libres*, ao que disse sim, e acabou sendo a madrinha do grupo. A revista *Mujeres Libres* surgiu antes da Guerra Civil Espanhola, tendo seu primeiro número nas ruas em maio de 1936. Foi fruto da idealização de três mulheres anarquistas; a jornalista e poetisa autodidata Lucía Sanchez Saornil, a advogada Mercedes Comaposada e a médica Amparo Poch y Gascón, mas acabou envolvendo muito mais mulheres em sua concepção. Pertencentes todas à CNT (*Confederación Nacional del Trabajo*), sindicato anarquista livre espanhol, viram a necessidade de trazer ao movimento anarcosindicalista a luta de gênero (BARRADO, 2003; RAGO, 2005).

A princípio, o grande objetivo da revista era aumentar o nível cultural das mulheres, principalmente obreiras, capacitando-as para se integrarem na luta anarquista conscientes de seu papel, “retirando-as do confinamento doméstico e do obscurantismo religioso” (RAGO, 2005, p.6). Não tinham interesse em que a revista circulasse apenas entre mulheres anarquistas, mas desejavam captar diferentes mulheres para a luta. Elas percebiam que mesmo que o meio anarcosindicalista fosse composto por pessoas simples e com poucos estudos, em sua maioria, eram as mulheres que se encontravam em piores condições que os homens, compondo um grande índice de analfabetismo que desejavam combater com o projeto da revista. Apesar de não quererem declarar abertamente que a revista era anarquista, como forma de captar diferentes tipos de mulheres, queriam que seu conteúdo fosse exclusivamente libertário. Não queriam ser confundidas com pessoas de partidos políticos, nem com organizações feministas da época, que elas consideravam burguesas (BARRADO, 2003). Esse era um ponto interessante, elas não se identificavam como feministas, pois acreditavam que o feminismo era algo de mulheres brancas e burguesas, que se opunham aos homens e queriam substituir a hierarquia masculina pela feminista. Em depoimento a Martha Ackelsberg (1999), uma das ex-integrantes do grupo *Mujeres Libres* disse com reprovação que as feministas levavam cruzeiros, se referindo ao símbolo adotado pelo feminismo.

Voltando à organização da revista, é importante ressaltar as dificuldades que encontraram no próprio meio anarquista e o desinteresse de muitos homens do movimento, como já ressaltai no tópico “Mulheres no meio anarquista”. Muito disso se deu pela incompreensão de muitos companheiros do movimento anarquista e também por parte de companheiras, que acabavam taxando o grupo de separatista; pensavam que a questão das mulheres e de gênero em geral seriam solucionadas quando a revolução anti-capitalista tivesse sido feita e que lutar por questões tão pessoais como a sexualidade só serviriam para desunir o movimento anarcosindicalista. No entanto, o que elas alegavam, assim como Emma Goldman, é que era necessário sim lutar pelas questões sobre sexualidade lado a lado com questões trabalhistas e que a revolução não solucionaria os problemas enfrentados pelas mulheres. O que desejavam elas não era partir o movimento, mas acrescentar-lhe a perspectiva dos problemas de gênero, assim como outras instituições dentro do movimento libertário já haviam feito com suas questões. Por exemplo, dentro do que era o movimento anarquista espanhol da época, existia a CNT que se ocupava quase que

exclusivamente das questões imediatas ligadas às condições de trabalho. Para que não se esquecessem do intuito maior de ruptura com o sistema vigente, estava a FAI (*Federación Anarquista Ibérica*), que era responsável pelas ações mais revolucionárias. Além disso, estava a FIJL (*Federación Ibérica de Juventudes Libertarias*), que se ocupava dos assuntos das pessoas mais jovens dentro do movimento anarquista, já que alegavam que por não estarem ainda inseridas no mercado de trabalho, não tinham como se preocupar diretamente com as questões trabalhistas. Nesse sentido, o que desejavam as *Mujeres Libres* era ser um desses ramos do cenário anarquista espanhol preocupado com as questões trabalhistas, de classe, mas também com a questão das mulheres. Em 1938 tentaram ser reconhecidas como um grupo, mas o movimento libertário espanhol negou (BARRADO, 2003).

Outro fato que gerava incompreensão nos meios anarquistas era que desde o princípio elas queriam que a revista fosse feita só por mulheres, pois acreditavam que só elas podiam falar de seus problemas e que assim provariam que as mulheres eram capazes de se organizar entre elas. Para tanto enviaram cartas a mulheres anarquistas com certo nível cultural de diversas partes da Espanha, e também de fora, como foi o caso de Emma Goldman, para que elas colaborassem com escritos, com a organização e distribuição da revista. Encontraram muita dificuldade nisso, já que a maior parte de mulheres nos meios anarquistas ainda enfrentavam o problema do analfabetismo e da falta de estudos. Além disso, tiveram grande número de negação por parte de algumas mulheres mais velhas do movimento anarquista e, assim, a rede da revista *Mujeres Libres* acabou se compondo majoritariamente por mulheres jovens. Diante das dificuldades acabaram precisando de ajuda de alguns homens do movimento, mas só para atividades de propaganda e distribuição da revista, nunca para o conteúdo, que foi sempre exclusivo de mulheres. Desde o começo não faltaram cartas de homens anarquistas que se diziam a favor da liberação sexual e moral das mulheres mostrando o desejo de contribuir com escritos para a revista. As organizadoras sempre agradeciam, mas rechaçavam rotundamente. Certa vez responderam a uma dessas tentativas de colaboração:

[...] te devolvemos (seu trabalho) por termos colocado como regra que a revista esteja feita exclusivamente por mulheres. Entendemos que a orientação da mulher é uma coisa exclusivamente nossa, de mulheres; que as mulheres não tenham

se despertado antes é porque nenhuma mulher se interessou – das que podiam fazê-lo – por este trabalho; por muito que vocês façam, por muita boa vontade que coloquem – e reconhecemos que você é um dos que mais e melhor vontade coloca – não terminam por encontrar o tom necessário (BARRADO, 2003, p.72, tradução minha).

Mas isso não queria dizer que elas menosprezavam os homens e a ajuda que eles poderiam dar. Elas reconheciam que alguns companheiros estavam do seu lado, mas que muitos não estavam, e percebiam que mesmo os bem intencionados algumas vezes assumiam posturas paternalistas, como dizer que eles educariam as mulheres. Porém, era necessário que a maior parte deles tomasse consciência dos problemas de gênero e mudasse sua percepção e atitude em relação às mulheres para que as mudanças fossem efetivas. Elas estavam conscientes de que não era algo fácil, já que muitos estavam claramente contra o projeto de mulheres, sabotavam a propaganda e distribuição da revista, mesmo dentro de jornais anarquistas conhecidos da época como *Solidaridad Obrera* e outros. Ressaltavam também o fato de haver dentro do movimento anarquista muitos homens que na teoria defendiam uma coisa, mas na prática faziam outra e se davam conta que esses eram os que mais existiam, sem ignorar, claro, a existência de camaradas que apoiavam sinceramente o movimento das mulheres (BARRADO, 2003).

Mesmo com todas as dificuldades, a revista continuou saindo e reuniu em torno de seu trabalho cada vez mais mulheres de distintas partes da Espanha. Foi um pouco antes do começo da Guerra Civil que as organizadoras de Madri entraram em contato com o *Grupo Cultural Femenino de Barcelona*. Como as primeiras estavam já muito organizadas, as segundas decidiram por chamarem-se *Mujeres Libres* também. E o mesmo aconteceu em toda a Espanha. Foi assim que surgiu, no começo da Guerra Civil Espanhola, a *Agrupación Mujeres Libres* que reunia todas as mulheres libertárias do país, mesmo não sendo um grupo oficialmente reconhecido. Foram todas essas mulheres as que participaram ativamente da Guerra Civil, lutando contra as tropas de Franco, pela anarquia e pela emancipação das mulheres. Sobre o nome escolhido, elas diziam que o adjetivo livre junto ao substantivo mulher era muito mal visto na época, exatamente por representar aquilo que havia sido negado às mulheres, a liberdade. O que desejavam era

exatamente reivindicar um conceito, o de mulher livre (BARRADO, 2003).

Sobre o conteúdo das revistas, o tema da maternidade era muito recorrente. Expunham ideias que se opunham à identificação das mulheres com a maternidade, dizendo que estas tinham identidade e função social independentes de sua possibilidade de ser mães. Elas escreviam sempre para mulheres como pessoas e não só como mães, pois percebiam que o conceito da maternidade acabava por absorver o de mulher. Insistiam em que a maternidade não era algo que passava de forma natural, mas que fazia parte da forma como as mulheres eram socializadas. Apesar de defenderem a maternidade como escolha e não como destino das mulheres, elas tinham em conta que a maior parte das mulheres de Espanha eram já mães e, portanto, sabiam da necessidade de falar para elas também. De acordo com Mercedes Comaposada (cit. por ACKELSBURG, 1999, p.197, tradução minha):

Uma coisa que queríamos deixar bem clara era que a mulher é um indivíduo, que possuía seu valor independentemente de ser mãe. No entanto, ao mesmo tempo, queríamos nos assegurar de que houvera um lugar para as mães. [...] O que queríamos, pelo menos, eram mães conscientes. Elas tinham que poder escolher se queriam ter filhos, como e quando, e saber como criá-los. [...] E não tinha porque ser os filhos próprios, era necessário cuidar dos filhos dos outros, dos órfãos por exemplo.

Elas se focavam também nessa parte de como era criar xs filhxs de uma forma anarquista. Diziam que estxs deviam ser criadx livremente, sem repressões ao seu desenvolvimento, para que pudessem se tornar adultxs prontxs para uma sociedade diferente da que existia. Nesse sentido, não ficaram só nas palavras, durante a revolução colocaram em prática escolas para enfermeiras e clínicas médicas voltadas para atender as necessidades sanitárias das mulheres e educá-las para uma maternidade mais consciente, passando por temas como o controle de natalidade, sexualidade e aborto. Elas acreditavam que uma vez que as mulheres tivessem mais informações sobre seus corpos e sua sexualidade, elas estariam mais aptas para tomar as rédeas de outros aspectos de suas vidas. Além disso, o momento da Guerra Civil acabou servindo para que muitas mulheres e homens no meio anarquista

pudessem de fato viver mais liberdades sexuais (ACKELSBURG, 1999).

O tema da sexualidade também aparecia no conteúdo da revista *Mujeres Libres*, talvez de uma maneira mais tímida, já que sabiam que não escreviam só para mulheres anarquistas. Mas antes da revista, a médica Amparo escreveu uma série de artigos sobre a sexualidade feminina, destacando a importância disso para as mulheres, criticando a monogamia, a moral sexual da época e defendendo os métodos contraceptivos. Nesse sentido, as mulheres anarquistas se desentendiam bastante com ideias de mulheres comunistas, como por exemplo com as opiniões da comunista Alexandra Kollontai¹⁷, que dizia que a satisfação sexual da mulher só podia dar-se por amor, caso contrário seria uma perversão moral. Isso demonstra como as anarquistas valorizavam a questão sexual para emancipação das mulheres em detrimento de outros feminismos e como denunciavam que mesmo nos meios de esquerda a sexualidade feminina era punida. Também criticavam o matrimônio, alegando que este era uma instituição burguesa e que as uniões entre seres deveriam ser livres do Estado e da Igreja (ACKELSBURG, 1999).

A temática da prostituição estava entre as mais frequentes nos escritos da revista e era visto por elas como mais uma forma de exploração econômica e sexista de mulheres. Assim como Emma Goldman e outras anarquistas, eram contra a prostituição, mas não por uma questão de moralidade, já que se diziam contra essa ideia de rotular certas mulheres de desonestas abrindo espaço para dizer que outras eram honestas. O que defendiam é que todas as mulheres deveriam ser livres para viverem sua sexualidade como quisessem, sem que tivessem que trocá-la por sustento. Para isso, desejavam colocar em prática grupos de capacitação técnica voltado para mulheres do lar e prostitutas para que pudessem aprender maneiras de ganhar a vida e não precisassem depender de homens para sustentá-las. A CNT apoiou este plano das *Mujeres Libres*, mesmo havendo muitos anarquistas que pensavam que acabar com a prostituição não era algo possível e que o único a fazer era atenuar a exploração que sofriam através da regulamentação e sindicalização. Com o advento da Guerra Civil, elas acabaram não conseguindo colocar em prática esse plano, mas entraram em várias casas de prostituição chamando as companheiras para que se unissem a elas na luta. A maioria não se interessava, mas conta-se que uma vez

¹⁷ Nascida em São Petersburgo em 1872, foi uma líder revolucionária russa e teórica do marxismo, membro da facção bolchevique e militante ativa durante a Revolução Russa de 1917.

uma mulher prostituta respondeu ao chamado e acabou fazendo parte ativamente da *Agrupación Mujeres Libres* (ACKELSBURG, 1999).

Criticaram bastante o fato de que muitos companheiros anarquistas falavam em amor livre, mas na prática acabavam vivendo só eles um amor plural, condenando, muitas vezes, as mulheres do movimento que decidiam praticar o amor livre tendo mais de um amante ao mesmo tempo. As mulheres de *Mujeres Libres* trataram de colocar em prática suas crenças. Das três criadoras da revista, apenas Mercedes viveu com um comapanheiro por toda vida, por livre escolha. Amparo nunca se fixou com homem nenhum, tendo múltiplos amantes e Lucía, declaradamente lésbica, viveu com uma companheira por muitos anos. Nenhuma delas foi mãe (ACKELSBURG, 1999; RAGO, 2005).

E foi assim que a experiência das *Mujeres Libres* acabou deixando o importante legado para o movimento anarquista e para as mulheres do movimento, de poder unir as lutas sociais contra o sistema capitalista, pela abolição do Estado, pela implantação de um comunismo libertário com a questão da emancipação das mulheres, “condição *sine qua non* para a mudança revolucionária da sociedade” (RAGO, 2005, p.15).

Malinowski ([1922]1978)) expõe na introdução de ‘Argonautas do Pacífico Ocidental’ e Evans-Pritchard ([1937]2004) traz em suas reflexões sobre o trabalho de campo que a teoria antropológica é apenas o primeiro passo para a etnografia e que, portanto, é necessário estar abertx ao que o campo traz e às categorias “nativas” que surgem. Dessa forma, a base teórica para minha inserção em campo está principalmente nos estudos sobre antropologia urbana e na questão da subjetividade em campo, como exposto no capítulo 1 e no pensamento anarquista e *anarcafeminista* dos séculos XIX e XX exposto neste capítulo. O capítulo 3 seria esse segundo passo proposto por Malinowski e Evans-Pritchard; o que traz a vivência e o aprendizado do campo e as categorias trazidas pelo próprio grupo estudado.

CAPÍTULO 3

MARCHA DAS VADIAS

As *Slut Walks*, como são chamadas no inglês, começaram no ano de 2011 no Canadá em decorrência de declarações do policial Michael Sanguinetti acerca dos abusos sexuais ocorridos na universidade. Este afirmou que “se as mulheres não quisessem mais ser estupradas deveriam deixar de vestir-se como vadias”. Em função da propagação na internet a Marcha ganhou enorme proporção, se internacionalizando e passando por cidades como Chicago, Amsterdam, Los Angeles, Buenos Aires, Paris, Copenhagen, Estocolmo, Camberra e também de norte a sul do Brasil (Slutwalk Toronto). Aqui a Marcha das Vadias, como ficou chamada no português, começou em junho de 2011 na cidade de São Paulo e já passou pelas ruas do Rio de Janeiro, Vitória, Belo Horizonte, Cuiabá, Recife, Salvador, Fortaleza, Porto Alegre, Goiânia, Curitiba, Ponta Grossa, Brasília, Pelotas, João Pessoa, Campina Grande, Santa Maria, Londrina, São José do Rio Preto, Florianópolis entre outras (GOLDFARB, 2014; HELENE, s/d.).

Em Florianópolis ela já ocorreu em quatro anos consecutivos, 2011, 2012, 2013 e 2014. Na página da marcha de Florianópolis no *facebook*, as ativistas dizem que o movimento reivindica o fim das violências de gênero, do preconceito, o fim da ideia de “estupro justificado” que se pauta na “cultura do estupro” na qual a vítima é quase sempre culpabilizada, as liberdades da mulher: seus direitos e poder sobre o próprio corpo, sobre sua sexualidade, pelo fim das hierarquias de gênero, contra a homofobia, machismo e racismo (Marcha das Vagabundas Florianópolis). Conforme Ana Paula Boscatti (2012), a Marcha abre espaço para discutir as questões das mulheres para além da violência sexual, incluindo as violências verbais, simbólicas e morais. A Marcha serve como denúncia dos termos machistas e sexistas que desqualificam comportamentos e escolhas das mulheres, problematiza os estereótipos colocados pela sociedade da “mulher objeto” e defende o poder de escolha das mulheres sobre seus corpos e vivência da sexualidade (BOSCATTI, 2012).

Segundo xs organizadorxs da página, o termo *vadia* é usado exatamente para contrapor-se à dicotomia “mulher decente *versus* mulher vagabunda”, o que se busca é a ressignificação do termo que é sempre atribuído de forma machista às mulheres que rompem com os padrões sociais vigentes de como se vestir ou como viver sua

sexualidade. Lembram que antigamente as mulheres que queriam estudar eram consideradas vadias e hoje as que recebem esse tratamento são as que buscam sua liberdade sexual (Marcha das Vagabundas Florianópolis). Essa busca da ressignificação de um termo que denota as mulheres na sociedade se assemelha àquela que empreendeu as mulheres de *Mujeres Libres* com o adjetivo livre ligado ao substantivo mulher, como visto no capítulo 2.

Mas antes de entrar diretamente na Marcha das Vadias, é importante conhecer um pouco da história do(s) feminismo(s) no Brasil e na cidade de Florianópolis, para entender onde a Marcha se localiza.

3.1 FEMINISMOS EM FLORIANÓPOLIS

O movimento feminista começou a ter maior relevância no Brasil a partir da década de 1970. Conforme Clítia Martins (1987), o movimento de mulheres¹⁸ no Brasil teria surgido no início do século XX, com as lutas pelo direito ao sufrágio feminino. Segundo a autora, esse movimento estava quase que limitado ao eixo Rio-São Paulo e era composto quase que exclusivamente por mulheres da elite, que não questionavam o sistema político oligárquico. Dessa forma, não tinha respaldo popular e quase não se tem notícia dessa luta sufragista em Santa Catarina. Com a aprovação do direito ao voto feminino em 1932, no governo Getúlio Vargas, “o movimento de mulheres desmobilizou, em parte por terem transformado o direito ao voto em um fim em si mesmo, em parte também por causa do golpe de Estado que se seguiu alguns anos depois” (MARTINS, 1987, p.28). Com o final do Estado Novo e com a liberalização do país a partir de 1946, os movimentos de mulheres voltaram a se rearticular a nível nacional. De acordo com Martins (1987), durante a segunda guerra, por causa da falta de alimentos, as mulheres se organizavam em seus bairros contra a carestia¹⁹ e o mercado negro. No Rio de Janeiro é fundado o Comitê de Mulheres pela Anistia, junto à União Nacional de Estudantes. Em 1945, surgem as Ligas Femininas, que lutavam pela nacionalização do petróleo brasileiro e também contra a carestia. Em 1949, o movimento de mulheres é integrado através da criação da Federação de Mulheres do Brasil (FMB), com a finalidade de coordenar e unificar a ação das

¹⁸ Em seu texto, Clítia Martins diz que devemos entender por movimento de mulheres aqueles que dizem respeito aos grupos que lutam pelo combate às opressões sofridas pelas mulheres e aqueles apenas compostos por mulheres.

¹⁹ A fome, ou mais propriamente carestia, é uma crise social e econômica acompanhada de má nutrição em massa, epidemias e aumento na mortalidade.

mulheres brasileiras na defesa de seus direitos. Com o golpe militar de 1964, a FMB foi duramente reprimida e teve seu funcionamento impossibilitado. Apenas onze anos depois surge outro grupo autônomo de mulheres no país. Em 1975, a ONU declara o “Ano Internacional da Mulher” e, no clima de reabertura do governo Geisel, surge o Centro da Mulher Brasileira (CMB), no Rio, e o Movimento Feminino pela Anistia, em São Paulo. Com a volta de mulheres anistiadas, os movimentos de mulheres no Brasil se enchem de pautas mais radicais, como a questão da sexualidade e do aborto, por exemplo. Essas reivindicações produzem secção nos movimentos de mulheres no Brasil. Surgem o Coletivo de Mulheres do Rio de Janeiro e o Grupo Ceres, mais ligados a este feminismo mais “radical” (MARTINS, 1987).

De acordo com Clair Castilhos (2012), em Santa Catarina, o movimento de mulheres teve mais visibilidade depois do 1º Encontro Estadual da Mulher Catarinense, ocorrido em Itajaí no dia 19 de outubro de 1980. Participaram quase 600 mulheres e as pautas giraram em torno das temáticas: *mulher e saúde*, *mulher e trabalho* e *mulher e sociedade*. No dia 16 de agosto de 1981 ocorreu o 2º Encontro da Mulher Catarinense em Chapecó e as pautas foram ampliadas.

Com a expansão do movimento feminista se efetivaram dois grupos autônomos em Florianópolis, o *Coletivo de Mulheres Amálgama*, composto por professoras da Universidade Federal de Santa Catarina, e o *Grupo Feminista Vivências*, que surgiu da motivação de se falar sobre o tema do aborto, ainda vetado entre as temáticas oficiais do movimento feminista catarinense (CASTILHOS, 2012). Ambos surgiram no ano de 1981 e foram até 1983 (MARTINS, 1987).

Segundo Clítia Martins (1987), o coletivo Amálgama surge como um grupo de autoconscientização fechado, composto por mulheres universitárias. O grupo estava preocupado, principalmente, em discutir o resgate da identidade feminina a partir dos parâmetros feministas e das vivências pessoais das integrantes. No final de 1982, o grupo entra em desgaste e acaba se extinguindo em 1983. O grupo Vivências era composto por grande parte de mulheres ligadas ao PMDB, como por exemplo, Clair Castilhos, que foi a primeira mulher a ocupar uma cadeira na Câmara de Vereadores de Florianópolis. No entanto, elas sentiam que não tinham espaço dentro do partido para discutir as questões das mulheres. O grupo também contava com militantes do PT e duas integrantes de fora do estado. Diferentemente do Amálgama, o grupo mantinha uma prática mais voltada para fora do grupo, de divulgação das ideias feministas, de denúncias e organização de atos comemorativos do Dia Internacional da Mulher. O grupo se preocupava

bastante em manter contato com os grupos feministas do Rio e de São Paulo, participando de vários encontros nacionais feministas. No final de 1983, o grupo Vivências desapareceu, devido à uma crise de liderança (MARTINS, 1987).

De acordo com Maíse Zucco (2008), esses grupos, assim como outros de Santa Catarina sempre estiveram vinculados ao movimento feminista nacional. Isso demonstrava que o eixo Rio de Janeiro e São Paulo se configurava no mais importante em se tratando de movimentos sociais e feministas no Brasil. São Paulo estava à frente do Movimento Feminino pela Anistia de Florianópolis e concentrava a maior parte de feministas brasileiras em datas como o 8 de março. O Grupo Vivências mantinha forte relação com o Rio de Janeiro. Dessa forma, segundo a autora, “essa necessidade de uma base de orientação, que ajuda a caracterizar os grupos de mulheres e os feminismos em Florianópolis como periféricos, se apresenta como algo forte em sua formação” (ZUCCO, 2008, p.3).

Conforme Margareth Rago (2003), é depois desse primeiro momento de afirmação do feminismo enquanto movimento social que as feministas passaram a propor uma nova concepção da política, ampliando os próprios temas que constituíam o campo das enunciações feministas na esfera pública. Dessa forma, questões ligadas ao corpo, sexualidade, desejo, saúde, família, subjetividade, antes secundarizadas, foram politizadas. As feministas ampliaram seu raio de atuação, entrando em contato com o “movimento de mulheres” que havia surgido nos anos 70. Desse contato entre o movimento feminista e o movimento de mulheres, todas ganharam muito; as primeiras, conseguiram atingir um número maior de mulheres e, as segundas, tiveram acesso a discussões que antes não tinham. Nesse período, o feminismo se caracterizou por iniciar um diálogo com o Estado. Em 1982, foi criado o Conselho Estadual da Condição Feminina, em São Paulo e em 1985, surge a primeira Delegacia Especializada da Mulher.

De acordo com Rago (2003), é visível o grande número de conquistas feministas, especialmente no que diz respeito às condições de trabalho das mulheres e sua aceitação nesse mercado. Além disso, houve um crescimento notável de grupos feministas e de núcleos de pesquisas em universidades sobre as mulheres e as relações de gênero. Na Universidade Federal de Santa Catarina temos o *Instituto de Educação em Gênero* (IEG), *Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades* (NIGS), *Laboratório de Estudos de Gênero e História* (LEGH), *Margens*, núcleo de estudos de gênero da Psicologia e outros. Os núcleos estão envolvidos em muitas pesquisas e publicações e, em

parceria, têm organizado inúmeros eventos de gênero, como o *Seminário Internacional Fazendo Gênero*, que já ocorreu na UFSC dez vezes. Dos trabalhos feitos em todas as universidades brasileiras, resultam algumas importantes publicações, como a *Revista de Estudos Feministas*, atualmente vinculada à Universidade Federal de Santa Catarina e os *Cadernos Pagu*, na Universidade Estadual de Campinas.

Nesse contexto, em 2007, surge em Florianópolis o autônomo *Grupo de Ação Feminista* (GAFe), de orientação anarquista e composto por mulheres e homens, estudantes da UFSC e ligados às lutas pela questão do transporte na cidade, como *Movimento Passe Livre* (MPL). Em carta aberta no site o grupo diz:

Nós, da GAFe, acreditamos que uma sociedade que cria relações desiguais, dentre elas a de gênero que modela padrões de masculino e feminino, não faz ninguém muito feliz. Uma sociedade mais justa, nesse sentido, não se dá só com a libertação da mulher, mas também com o fim dos padrões de comportamento viris, fortes, provedores e tal que são impostas aos meninos! Então, se alguém se sentiu meio acuad@ em um primeiro momento, pedimos desculpas e mais uma vez convidamos tod@s e tod@s para construirmos junt@s o debate, as ações, os eventos, o coletivo, a cidade e a sociedade!!! (Blog Gafeminista)

Conversando com uma das participantes, ela disse que o grupo surgiu da necessidade de se debater as relações de gênero no espaço do MPL. De acordo com ela, a GAFe atuava dando oficinas em escolas, oficinas sobre feminismo entre xs integrantes do grupo, ações em comunidades, oficinas de auto-defesa e tem como objetivo proporcionar um espaço de discussão de gênero não academicista e não hierarquizado. Além disso, pretendem discutir a questão do aborto e se tornar uma rede de apoio e tornar acessíveis as discussões sobre aborto, violência, cultura de estupro, educação sexual, violência obstétrica, contracepção natural, ginecologia natural, através de materiais compostos pelo grupo, como zines. Disse que nunca foram mais que 8 pessoas e que nos dois últimos anos o grupo não promoveu muitas ações, mas que pretendem retomar no ano que vem (2015). Desse grupo fizeram parte duxs atuais organizadorxs da Marcha em Florianópolis, Itziar e Pilar.

3.2 ADENTRANDO-ME NA MARCHA DAS VADIAS DE FLORIANÓPOLIS

Em 2013 participei pela primeira vez da Marcha das Vadias de Florianópolis que ocorreu no dia 25 de maio. Um grupo de umas 500 pessoas, maioria mulheres brancas e estudantes universitárias na faixa etária dos 18 aos 30 anos se reuniram na frente da Catedral do centro da cidade e com cartazes e roupas íntimas, seios de fora, mensagens nos corpos cantaram e andaram pelo centro passando a sua mensagem anti-machista e anti-heteronormativa²⁰. Dentre os vários cartazes com distintas mensagens observei algumas como: “Amor sem posse, amor livre” agregada do símbolo *anarcafeminista*; “Então quer dizer que eu não sirvo pra casar? E quem disse que eu queria?”; “Vadia, piranha, puta, piriguete, vagabunda, biscate, galinha, safada, rameira(...) quantos termos que condenam a sexualidade masculina você conhece? A língua reflete os preconceitos de quem a usa. Vigiar e punir a sexualidade feminina é: MACHISMO!”; “Nem do Estado, nem de Deus, meu corpo é MEU!”. Também me lembro bem de uma garota jovem e branca, cabelos bem curtos, calças largas e a camiseta larga branca com o símbolo *anarcafeminista* pintado em preto. Não me esqueço, porque foi quando vi esse símbolo na camiseta que minha curiosidade despertou-se. Vi também outras mulheres que pintavam o símbolo e frases como as dos cartazes nos corpos. Olhando para as frases ia percebendo que elas refletiam muitas ideias defendidas por *anarquistas feministas* do final do século XIX e início do século XX; a defesa do amor livre, a contrariedade ao casamento, à moral sexual ditada pela sociedade atual e o desejo de libertarem seus corpos de instituições como a Igreja e o Estado. O próprio nome da Marcha diz respeito a essa pretensão de quebra com os padrões impostos pela sociedade; regras que dizem que a mulher deve se dar ao respeito, ou seja, precisa conter sua sexualidade, para que sirva para o casamento e não seja tratada como uma vadia.

Foi a partir disso que passei a estar atenta à possível ligação entre mulheres que organizavam e/ou participavam da Marcha em Florianópolis e o pensamento *anarcafeminista*. Algumas eu já conhecia da universidade, de disciplinas sobre gênero e outras eu fui vendo que eram muitas vezes amigas dessas pessoas conhecidas. As via na universidade, em cursos e congressos sobre a temática do gênero e em diversos protestos.

²⁰ Heteronormatividade seria tratar a heterossexualidade como norma.

Com intuito de realizar a presente pesquisa, comecei a participar das reuniões de organização da Marcha das Vadias de Florianópolis no ano de 2014. O campo, oficialmente, durou 2 meses, do final de março de 2014 ao final de maio do mesmo ano. Através da página da Marcha no *facebook* fiquei sabendo da chamada aberta para a segunda reunião de organização que ocorreria no dia 29 de março. Assim que nesse dia, um sábado, fui ao varandão do Centro de Comunicação e Expressão (CCE) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) pela tarde. Quando cheguei havia três mulheres, dentre elas, identifiquei a que usava a camiseta branca com o símbolo *anarcafeminista* no dia da Marcha em 2013. Me apresentei, sentei e esperamos que chegassem mais pessoas. Vieram mais duas e demos início à reunião. Passado um tempo se juntaram a nós outras 2 mulheres. No total éramos oito pessoas, todas mulheres, brancas, exceto eu, estudantes de cursos da área de humanas da UFSC e UDESC, com idades entre 18 e 30 anos.

3.3 SOBRE QUEM SÃO XS VADIIXS DE FLORIPA

Na primeira reunião em que participei fomos oito mulheres, mas depois algumas desapareceram ou apareceram poucas vezes em atividades de organização da Marcha. Ainda assim, com a soma de outras um pouco mais pra frente, efetivamente fomos 9 pessoas, contando comigo, xs que organizamos a Marcha das Vadias de Florianópolis no ano de 2014.

Luce foi a primeira que se apresentou; estudante do doutorado na UFSC, pesquisa um grupo de mulheres anarquistas da atualidade na Bolívia. Nordestina do Ceará, 26 anos, não-branca, vegetariana. Se identificou desde o primeiro dia de minha pesquisa como *feminista anarquista* e sempre falava bastante. De fato tem como dom a oratória e sempre exprime muito bem suas ideias. Num dos encontros perguntei a ela como a anarquia havia chegado em sua vida, ao que ela me respondeu:

[...] Eu não sou uma menina branca de classe média como às vezes escuto dizerem. Eu sou nordestina. Minha mãe e meu pai passaram fome. Eu não passei porque meus pais sempre trabalharam. Minha mãe é costureira, meu pai metalúrgico. Mas eu cresci sempre sabendo no supermercado o que eu podia comer e o que eu não podia. Eu estudei sempre em escola

particular, mas porque a empresa do meu pai dava bolsa pro filho mais novo da família estudar numa escola particular. Talvez isso tenha me ajudado a estar hoje no doutorado. Meus irmãos, por exemplo, não tiveram isso, tiveram que trabalhar bem cedo. Eu não tive, eu pude estudar. Eu era skatista quando adolescente e adorava os meninos skatistas, mas eles nunca queriam nada comigo. Eles queriam as meninas mais “femininas” do que eu. Eu andava de roupa de skatista, tudo largo. Isso me dava muita raiva! Acho que foi aí que o feminismo começou a despertar na minha cabeça. O feminismo veio muito antes na minha vida que a anarquia. Eu ia cada vez me interessando mais. Mas com 17 anos tive a oportunidade de ler um livro de uma feminista anarquista uruguaia e aquilo fez muito sentido pra mim. Eu entrei na faculdade já sendo feminista chata, incomodando. (Risos) Aí bem no comecinho teve um congresso anarquista na faculdade no Ceará. Eu já estava estudando história lá. Foi aí que eu conheci duas anarquistas da Paraíba, que vieram pro congresso. Eu tinha sido feminista desde cedo, e essas coisas de ser contra o Estado, instituições faziam sentido ao longo de minha vida. Quando entrei em contato com o anarquismo, vi que era isso. Ele completava o feminismo que eu acreditava. Vi que anarquia e feminismo tinha tudo a ver. Assim como você (dizendo pra mim) não virei anarquista porque li um monte de livros, claro que eu fiz isso depois e sigo fazendo; mas virei feminista e anarquista pelas experiências da minha vida. Elas me levaram a isso. Por isso me considero sim, feminista anarquista, porque o feminismo veio muito antes que a anarquia na minha vida.

Do grupo também fazia parte Isabel; graduanda na UDESC, 23 anos, branca, vegetariana e de Florianópolis. Desde as primeiras conversas disse que se considerava *feminista anarquista* e não *anarcafeminista*, pois o feminismo havia chegado antes da anarquia em sua vida. Certa vez, numa oficina de *stencil* sobre camisetas, conversamos bastante, na verdade houve uma troca de histórias. Eu contei pra ela um pouco da minha trajetória até me reivindicar *anarcafeminista* e ela me contou da sua. Ela contou que fez intercâmbio

por um ano na França, quando estudava Relações Internacionais e que há pouco tempo foi pra Escócia visitar uma amiga e viajar. Foi daí que tirou o tema do TCC, que estava escrevendo na época, sobre *ultra-direitistas nacionalistas* na Escócia. Disse que estava estudando “os inimigos”. Perguntei se ela era anarquista antes da universidade e de viajar e ela me respondeu:

Não. Antes eu era de esquerda e feminista, mas não me encontrava no marxismo. Aqui, sabe, eu sempre morei em bairro de classe média alta e estudei em escolas particulares. Na França eu morei em bairro de imigrantes e foi aí que eu comecei a perceber muitas coisas, a observar as ações da polícia. Quando voltei pro Brasil eu quis ler bastante sobre anarquismo antes de me auto-afirmar anarquista. Antes de viajar e ser feminista anarquista eu via na universidade apenas um lugar pra conseguir um diploma e trabalhar, mas depois eu passei a ver na universidade um meio de luta.

Outra dxs vadixs era Áurea, caloura de um cursode graduação na UFSC, 18 anos, lésbica, branca, vegana. Se considera *feminista anarquista* e no mesmo dia em que conversava sobre isso com Luce ela nos disse:

Não sei dizer como virei anarquista. É muito recente pra mim. Não sei. Vejo vocês falando tão claro de como tudo aconteceu e não consigo saber pra mim. Sei lá, eu vivi esse processo de saída da pobreza de uma grande parte de brasileiros e que é recente. Eu nunca imaginei que minha mãe ia ter um carro e hoje em dia ela dirige e tem carro. Nunca pensei que isso ia acontecer. É muito estranho ver minha mãe com dinheiro. Quando eu era pobre era foda. Eu sempre estudei em escolas que minha mãe trabalhou, porque ela é bibliotecária. Então era aquela coisa: ah, a menina pobre bolsista. O feminismo não sei, meu pai é muito machista. Ele surfava, tinha fábrica de pranchas. Largava minha mãe cuidando de mim nos finais de semana e ia por aí surfar. Eu sempre fui bissexual. Mas aí depois vi que gostava mais de meninas. Com minha mãe tudo bem, mas meu pai não. Quando contei pra ele que era lésbica ele

me disse: ah, sorte sua que você não é menino, porque senão eu te dava um pau. Acho que é isso, ser feminista, anarquista, tem muito a ver com o que eu vivi e com o fato de eu ser lésbica.

Outra vez, antes dessa conversa, quando estávamos expondo as camisetas que pintávamos para vender e arrecadar dinheiro para Marcha na feirinha da Lagoa da Conceição, Áurea falou um pouco sobre ser anarquista. Me lembro que outra companheira da organização havia gostado de uma blusa na qual havíamos pintado o símbolo *anarcafeminista*, mas não se sentia muito à vontade em usar esse símbolo. Áurea disse nessa vez:

Eu também tinha dificuldade a princípio de dizer se eu era ou não anarquista. Hoje eu sinto que sim. Na verdade eu me tornei anarca convivendo com as meninas que organizavam a Marcha no ano passado. Quase todas eram, elas iam falando das coisas, são pessoas muito legais, que são minhas amigas hoje e eu fui aprendendo.

Dentre xs organizadorxs da Marcha de 2014 estava Pilar, 26 anos, branca, lésbica, vegetariana, mestranda na UFSC, envolvida nos estudos de gênero. Ela era a mulher que eu havia visto em 2013 com a camisa branca com o símbolo *anarcafeminista* pintado em preto. Sempre bastante calada, era difícil saber o que pensava. No entanto, desde o primeiro dia, se auto afirmou *feminista anarquista*. Sobre isso me disse certa vez:

Eu passei a buscar e reivindicar um feminismo enquanto feminismo mesmo, antes que o anarquismo. Eu tinha discussões gigantes dentro de casa com pai e mãe por causa da divisão das tarefas domésticas. Minha mãe era a "chefe da família" pra mim, por mais que nunca tenha reivindicado isso e até tenha tentado negar e esconder... porque ela era a pessoa que trabalhava fora (professora efetiva da rede municipal). Meu pai era autônomo, mas a meu ver trabalhava como, quando e com o que queria. E eu não entendia porque minha mãe tinha que se matar de trabalhar fora e dentro de casa. [...] Outro fator foi que eu gostava muito de esportes... e ali pelos 13,

14 anos comprei um skate. Minha mãe ficou dois dias sem falar comigo. Hoje ela diz que tinha medo que eu me envolvesse com os guris que andavam (clássica associação skate-drogas...), mas nada tirou da minha cabeça que ela ficou chateada porque aquilo era atividade masculina. Então, por mais que eu não me chamasse de feminista até aí, quando a palavra surgiu - e nem me lembro como foi - eu super a assumi. Tinha a ver com essa coisa de "meninas e meninos podem sim fazer as mesmas coisas". Aí, vem o imbricamento skate-música. Eu curtia ouvir rock, nos mais variados subgêneros, mas havia uma clara inclinação pro punk... eu vinha de uma família que se esforçava (e ainda se esforça rs) ao máximo pra ser de comercial de margarina, eu estudei 14 anos em colégio católico, e a única pessoa negra nessa escola era minha amiga do pré. Que só estudou lá no pré mesmo. E tanto em casa como no colégio era deus pra tudo quanto é lado... eu ia à missa uma vez por semana... foram 4 anos de catequese... aqueles feriados católicos de "não pode ouvir música alta, não pode andar de patins nesse dia", procissões... enfim... e eu percebia que o punk criticava tudo isso e eu ficava feliz por isso. Mas enfim, até aí não tinha internet... não tinha tv a cabo... então o acesso a tudo isso era muito limitado. [...] Fiz 15 anos e troquei o baile de debutantes por uma bicicleta. Minha vó não se conformou, porque eu fui a primeira entre filhas e netas que não quiseram debutar. Aí eu pedi pra ela um computador já que ela queria tanto gastar com uma festa inútil (risos) e ela me deu. Logo em seguida meus pais colocaram internet e dos 15 aos 17 anos minha vida foi entre skate, leitura feminista e punk rock, principalmente de meninas, e riot grrrl²¹ e tal... [...] Comecei a procurar informações sobre o anarquismo; lembro de ter baixado alguns textos da Emma Goldman, mas ainda era só uma ideia abstrata admirável. Eu

²¹ Ou riot girl, é um movimento abrangindo fanzines, festivais e bandas de hardcore punk rock e feminismo. A intenção do movimento é informar a mulher de seus direitos e incentiva-las a reivindicá-los. Uma das principais formas além de protestos foi o uso da música.

curtia a ideia do voto nulo, da autogestão, do amor livre, e daí juntando ao punk tinha a ideia do *Do it yourself*²², da contra-cultura, da resistência; e isso tudo também começa a questionar a minha sexualidade... Então meio que num processo contínuo vinha feminismo, punk, anarquismo, sexualidade e esporte! Com 17 anos vim morar sozinha em Floripa, fazer cursinho, faculdade... e daí isso tudo começou a sair do mundo das ideias... shows de rock/punk, ficar com meninas, andar de visu, estar nas manifestações do passe livre, querer discutir gênero na faculdade, no bar. Mas o anarquismo em si continuava a ser uma ideia não muito compartilhada, que eu só consegui expressar estando junto das pessoas que construíram a Marcha das Vadias de 2013.

Desde o início estavam também Inés e Simone. As duas foram as únicas a não se declararem *feministas anarquistas*. Inés, mestranda na UFSC, recém chegada de Porto Alegre, 25 anos, branca. Apesar de não se dizer anarquista se mostrava sempre muito interessada no assunto. Depois de uma das reuniões dei carona pra ela até a Lagoa e fomos conversando. Acabei contando da minha experiência de militância na CNT nos tempos em que morei na Espanha e ela disse: “A CNT da Guerra Civil Espanhola? Que a fuder! Nem sabia que continuava existindo. Que louco conhecer alguém tão longe da Espanha que tenha estado na CNT e que me conte como funciona hoje”. Outra vez acabávamos de pintar alguns cartazes e ela disse que estava indo numa conferência sobre mulheres saint-simonianas e eu disse que estava indo pra lá também. Contei que há um tempo atrás, quando estava escrevendo um artigo sobre pedagogia libertária, li algo sobre Saint-Simon e seus seguidorxs e que tinha achado interessante. E Inés falou: “Ah, você já estudou pedagogia libertária? Que a fuder! Acho muito interessante!”. Eu disse que podia emprestar livros sobre o tema e o próprio artigo e ela se mostrou muito interessada. Em outra ocasião, quando colávamos

²² Do inglês *faça você mesma*, traduz um espírito empreendedor que teria surgido com a cena punk, pós-punk e movimentos underground, revelando ambos os conceitos de Monarquia com o Punk/Pós-Punk inglês, em paralelo a Anarquia dxs Anarcx-punks, que se difundiam na mídia consumista a nível mundial.

cartazes de chamada para a Marcha das Vadias, poucos dias antes do ato ela contou que já havia feito isso com o pessoal da Federação Anarquista Gaúcha (FARG).

Já Simone não se mostrava tão aberta para a questão anarquista. Em realidade isso foi motivo de conflitos entre todas nós e ela algumas vezes. Ela foi quem disse no dia da feirinha da Lagoa que gostava da camiseta, mas não se sentia à vontade pra usar o símbolo *anarcafeminista*. Estudante de um curso de graduação na UDESC e outra na UFSC, branca, 24 anos, se afirmou sempre feminista. Um dia, antes de começar o cine debate sobre transfobia, estávamos na sala, preparando tudo, Simone, Áurea, Inés, Pilar e Itziar, outras organizadoras da Marcha. Simone disse que havia ido a algumas reuniões de um grupo feminista do PSTU de atuação na UFSC também, meio que se desculpando. Todas dissemos que ela não precisava se justificar, que ela era livre pra participar do que quisesse, ao que ela respondeu: “ah, é porque a Isabel e a Luce são meio assim né...”. Áurea logo disse: “Eu também odeio PSTU, mas você pode ir onde quiser”. Inés e eu também dissemos que não gostávamos do PSTU, mas que ela era livre. Numa das reuniões de construção da Marcha, uns 15 dias antes de que ela ocorresse, Simone nos disse: “Existe uma lei que diz que uma manifestação é permitida desde que seja avisada previamente às autoridades policiais. Não sei, o que vocês acham, deveríamos avisar da Marcha pra polícia?”. Ao que todas nós fomos contrárias. Luce disse: “Eu não confio na polícia”, e todas concordamos. Entre os outros oito organizadores estava clara nossa posição de não seguir leis e de não confiar na polícia. E na medida em que íamos tomando outras decisões entre todos sobre o dia da Marcha, como por exemplo não aceitar bandeiras de partido, eu notava como Simone tinha uma expressão não muito satisfatória em relação a tudo isso. Porém, como era a única desconfortável com certas decisões, parecia não querer entrar em confronto. Uns dias antes da Marcha, estávamos pintando mais cartazes no centro da cidade. Uma garota do ensino médio que estava ajudando neste dia teve a ideia de pintar na nossa faixa principal um corpo de mulher e no lugar dos seios a ponte Hercílio Luz. Simone achou a ideia ótima, já Áurea ficou um pouco pensativa. Simone olhou e disse: “Ai gente, vocês e essas ideologias suas”. No *facebook*, houve outro conflito entre nós. Ela estava trabalhando na edição do texto oficial das perguntas frequentes da Marcha de Florianópolis e nos disse que estava incomodada com a pergunta número 5, que dizia respeito a pertencer a um partido político e poder ou não ir à Marcha (para ver a discussão vide Figura 1).

Figura 1 – Conversa sobre uso de bandeiras e anarquia entre xs organizadorxs da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.

Simone nossa gente. relendo agora, já postei e tals né, mas acho a pergunta n°5 sugere que as pessoas de partido talvez não seriam bem-vindas, ou que a presença delas gera algum tipo de dúvida. a presença de homens sim é motivo de dúvida no mov feminista. mas a presença de indivíduos que são de partido não e nem deve gerar dúvidas! na prox vez, eu cortaria essa. e só deixaria a parte da bandeira.

22 mai, 15:19 · J'aime

Nath Mestiza Não acho que é isso que dá a entender. Só esclarece que as pessoas são livres de irem como pessoas no dia da marcha, independente de grupos, instituições ou partidos a que pertencem. Claro, desde que nesse dia topem ser pessoas e não representantes desses grupos, instituições e partidos. Acho que essa parte 5 é importante sim. Se não aparece xs sem noção lá com bandeira do PT, PSTU, etc e eu realmente não sei o que PT, PSTU, etc tem a ver com a Marcha das Vadias.

22 mai, 15:22 · J'aime · 1

Simone tá

22 mai, 15:23 · J'aime

Simone mas com a bandeira já tem explicando...

22 mai, 15:23 · J'aime

Simone o que vcs achariam se alguém fizesse um mov social e tivesse uma pergunta: "sou anarquista, posso ir?"

22 mai, 15:23 · J'aime

Nath Mestiza Ué...qualquer movimento tem o direito de fazê-lo. Eu ia ler e pronto. Não tenho a necessidade de aparecer em protestos/manifestações com bandeira anarquista pra fazer valer a minha luta. Mas enfim...não tô querendo impor meu pensamento. Só realmente não vejo como problemático.

22 mai, 15:27 · J'aime · 1

Áurea Assino embaixo da Nathália. Só pra deixar registrado, heheh

22 mai, 17:19 · Je n'aime plus · 2

Nath Mestiza hehehe

22 mai, 23:07 · J'aime

Elvira eu acho que ser anarquista ou ser do pstu diferente.. no sentido de que anarquismo é uma ideologia e não uma instituição, um partido. Logo, a pergunta "sou anarquista, posso ir" não faria sentido. Inclusive acho que se fôssemos com uma bandeira com a na bola, desde que não fosse maior que todo o resto, não teria problema nenhum.. Ou uma bandeira com foice e martelo se pa tbm

22 mai, 23:20 · [Je n'aime plus](#) · 4

Elvira (posso fazer uma bandeira com Anabolaamorlivrefeminista? digamquesimm)

22 mai, 23:23 · [Je n'aime plus](#) · 3

Luce Já me senti contemplada com as argumentações, mas gostaria de esclarecer que há uma diferença imensa sobre defender/ser/representar uma instituição e ser anarquista. Entre representar-se e representar outros há uma grande diferença, principalmente, quando sabemos que neste caso específico, mais tem haver com propósitos eleitoreiros e de angariação de visibilidade para uma instituição (e não para as pautas, pq se fosse a pessoa iria com a sua camisa predileta). Tenho algumas sugestões de textos que discutem as limitações da atuação dos partidos nas lutas populares. Quem sabe um dia possamos discutir juntas. Bjas.

23 mai, 09:24 · [Je n'aime plus](#) · 3

Fonte: Grupo do facebook de Organização da Marcha de Florianópolis.

Um mês depois de que já tivéssemos começado as atividades de organização da Marcha se juntaram a nós Itziar e Elvira, que já eram conhecidas dxs outrxs organizadorxs por haverem organizado a Marcha no ano de 2013. Itziar, 29 anos, brancx, trans, não binárix²³, veganx, doutorandx na UFSC. Se identificava com o transfeminismo, mas também com a anarquia. Usava muitas vezes roupas com “sapatrrrrrans” e o símbolo transfeminista anarquista pintado nas costas.

²³ Não binarismo é não identificar-se com nenhum gênero, nem masculino, nem feminino.

Figura 2 – Símbolo transfeminista anarquista



Fonte: internet. Disponível em

<http://aquinacuca.blogspot.com.br/2013/09/sobre-o-verdadeiro-problema.html>

Acesso em 20/08/14 às 18:05.

Elvira, 22 anos, branca, vegana, já começou várias faculdades e atualmente é graduanda na UDESC. Também se afirmava *feminista anarquista*.

Quadro 1 – Organizadorxs da Marcha das Vadias de Florianópolis²⁴

Colabora -dorx	Idade	Escolarida- de	Raça	Hábitos alimentares	Posição política	Naturalidade
1	26	Doutoranda em História na UFSC	Não- branca	Vegetariana	Feminista Anarquista	Fortaleza - CE
2	23	Graduanda em História na UDESC	Branc a	Vegetariana	Feminista Anarquista	Florianópolis - SC
3	26	Mestranda em Educação Física na UFSC	Branc a	Vegetariana	Feminista Anarquista e Lésbica	Lages - SC
4	18	Graduanda em Geografia na UFSC	Branc a	Vegana	Feminista Anarquista e Lésbica	Florianópolis - SC
5	25	Mestranda em História na UFSC	Branc a	Vegetariana	Feminista	Porto Alegre - RS
6	24	Graduanda em História na UDESC e em Direito na UFSC	Branc a	Não vegetariana	Feminista	Papanduva - SC
7	29	Doutorandx em Psicologia Social na UFSC	Branc x	Veganx	Transfeministx Anarquistx	Florianópolis - SC
8	22	Graduanda em Artes Visuais na UDESC	Branc a	Vegana	Feminista Anarquista	Florianópolis - SC
9	29	Graduanda em Ciências Sociais na UFSC	Negra	Vegana	Anarcafeminista	Ipatinga - MG

²⁴ Em dialogo com minha orientadora, optamos por não identificar as participantes da Marcha neste quadro, mantendo seus nomes apenas nos depoimentos e dados recolhidos em diário de campo.

De acordo com o quadro, podemos perceber que a maioria dxs organizadorxs da Marcha em Florianópolis no ano de 2014 são jovens, na faixa etária entre 18 e 29 anos, brancxs, vegetarianxs ou veganxs. Apenas uma negra e outra não branca e uma não vegetariana. Todxs são estudantes universitárixs da universidade federal ou da estadual em Santa Catarina, de cursos da área de humanas, variando entre graduação, mestrado e doutorado. Três são de fora do estado de Santa Catarina, advindxs do Ceará, Rio Grande do Sul e Minas Gerais. A maioria é composta por mulheres cis. Sete dxs nove organizadorxs se identificam com o *feminismo anarquista*, sendo que duas delas são lésbicas e umx trans. Apesar de haver um certo consenso para descrevê-lxs, mulheres jovens, brancxs, estudantes universitárixs, vegetarianxs e feministxs anarquistxs, ainda que minoritariamente, outras identidades de mulheres estão presentes, como negra, trans, nordestina. Dessa forma, no próprio espaço da organização podemos notar uma certa multiplicidade de identidades e lutas que se interseccionam nas reivindicações feitas através da Marcha.

3.4 CONSTRUINDO A MARCHA DAS VADIAS DE FLORIANÓPOLIS 2014

Desde a primeira reunião decidimos entre todxs presentes como se daria a organização das atividades de construção da Marcha de 2014. Houve uma divisão em comissões autônomas para cuidar da divulgação, debates, responsáveis pelas vendas desses materiais e panfletagem. Cada umx ia se apontando a essas comissões de acordo com sua disponibilidade e habilidade. Como éramos poucxs estávamos todxs em mais de uma comissão. Além disso definimos que faríamos reuniões quinzenais abertas a todas as pessoas, variando o local para abranger o alcance da Marcha. Também faríamos rodas de conversa e cine debates, com assuntos a decidir entre todxs, todas as semanas intercalando-se, de maneira que em uma semana haveria roda de conversa e na outra cine debate. Quinzenalmente também faríamos oficina de *stencil* aberta para pintar camisetas que seriam vendidas por outra comissão para conseguir dinheiro para os materiais necessários para o dia da Marcha. Definimos a criação de um grupo fechado no *facebook* com o nome de “Org. Marcha 2014”, no qual estaríamos só xs que efetivamente fizéssemos parte da organização da Marcha de 2014. Na medida em que outras pessoas fossem se somando elas seriam agregadas a esse grupo.

No começo, por mais que todas falassem que a organização da Marcha era algo horizontal, sem líderes, eu via em Luce uma espécie de

líder. Era ela quem sempre falava tudo. Mas minha impressão foi mudando logo nas primeiras semanas. Em algumas atividades ela nem aparecia, por estar trabalhando ou estudando, e outrxs de nós assumíamos as falas. Para mim, o fato de Luce sempre falar tinha que ver com sua facilidade de oratória e sua autoreflexão sobre ser feminista anarquista. Por isso, ela acabou se tornando uma importante colaboradora e interlocutora da minha pesquisa. Não que xs outrxs não tenham sido muito importantes, mas era mais difícil saber o que elxs pensavam, pois se mantinham mais caladx e reservadx. A maioria de nós se sentia confortável com o fato de Luce gostar de falar, já que nem todxs gostávamos muito; mas nos sentíamos mais confortáveis realizando outras atividades, também muito importantes para a concretização da Marcha. De fato, a horizontalidade da organização da Marcha foi algo que me chamou muito a atenção. A cada reunião pensávamos entre todxs o que era necessário fazer, como por exemplo, decidir tema de roda de conversa, de cine debate, conseguir local para essas atividades, digitalizar panfletos, criar cartaz eletrônico de divulgação das atividades de cada semana, conseguir camisetas e tintas para as oficinas de *stencil*, vender as camisetas, etc. E nunca havia umx líder que apontasse para cada pessoa e dissesse o que ela deveria fazer. As necessidades semanais eram apontadas por todxs e os meios para realizá-las também. Cada uma dizia, de acordo com suas possibilidades de horários, habilidades, contatos, o que poderia fazer para ajudar. Nem sempre todas podiam participar de todas as atividades, mas outras sim; e as atividades sempre aconteciam com ou sem todas as pessoas; quem podia ia “tocando o barco” enquanto podia. Não eram sempre as mesmas pessoas responsáveis pelas atividades, cada uma assumia o que podia e quando podia assumir. Um exemplo disso foi que nas primeiras semanas Pilar sempre ficava com os materiais para as oficinas de camisetas e se fazia responsável por que elas acontecessem. De repente, ela precisou se ausentar de Florianópolis, por motivo de óbito em sua família e quase que ficamos sem a oficina daquela semana, que já estava anunciada na página da Marcha no *facebook* para acontecer. Eu, que teria que ir à universidade num dos dias, me dispus a pegar o material na casa de Pilar e assumir a oficina de *stencil*. E assim foi como ocorreu.

Para conseguir os filmes e pessoas para debatê-los sempre usávamos de nossas habilidades e relações sociais. Algumxs tinham mais facilidade em baixar filmes na internet, então se dispunham a fazê-lo, outrxs conheciam alguém que trabalhava com certo tema relacionado ao que queríamos discutir numa roda de conversa ou cine debate, então entrávamos em contato com essa pessoa. Quem tinha mais facilidade em

criar panfletos no computador o fazia, quem ia estar em alguma festinha se dispunha a levar as camisetas para vender. E assim foi sempre, tudo ia se concretizando graças ao trabalho voluntário e de acordo com as possibilidades de cada umx.

Numa reunião apareceram estudantes, mulheres e homens, de um colégio particular de Florianópolis interessadxs em entender melhor a Marcha das Vadias e em ajudar no que fosse possível, distribuindo o panfleto da Marcha na escola. Luce logo disse:

Ótimo. Nós podemos disponibilizar o panfleto na página do *facebook* e vocês podem fazer uma vaquinha e imprimir alguns pra distribuir por ali. Porque aqui é assim, as coisas que precisam ser feitas a gente pega e faz. Não precisa ficar esperando diretriz de ninguém pra fazer. É um negócio auto-gestionado mesmo.

Nas últimas reuniões estávamos preocupadxs com a segurança e organização no dia da Marcha. Mais uma vez, a maneira como encaramos esse assunto foi horizontal e sem obrigações impostas por líderes. Levantamos entre todxs os problemas que podíamos ter naquele dia e fomos pensando em como estar prontxs para eles. Nossas possibilidades de problemas estavam entre a presença de “machos” (homens machistas), o enfrentamento com a polícia, com anti-ações de pessoas nazifascistas e a presença de grandes faixas de grupos ligados a partidos políticos. Sobre a polícia pensamos na estudante de Direito, pois ela conhecia melhor as leis, e ela concordou. Claro que estaríamos juntxs com ela, mas ela seria a porta-voz. Em relação aos “machos”, sabíamos que o dever era de todxs; deveríamos estar atentas a qualquer tipo de agressão e nos protegermos. O mais difícil foi encontrar quem quisesse dialogar com as pessoas ligadas aos partidos políticos e pedir para que abaixassem bandeiras e grandes faixas. Mas a discussão ia sempre em torno às possibilidades que cada umx tinha de lidar com a situação.

3.5 DOS TEMAS DEBATIDOS

Em dois meses de construção da Marcha conseguimos debater entre nós e em atividades abertas sobre diferentes assuntos. Estes eram escolhidos entre nós, de acordo com nossos interesses e com a relevância que víamos em alguns assuntos, principalmente por estarem ligados às lutas presentes na Marcha das Vadias. A verdade é que a lista

de temas era imensa para os poucos dois meses que tínhamos antes do ato. Entre rodas de conversas e cine debates conseguimos falar sobre violência obstétrica e parto humanizado, “cultura do estupro”, mulheres e o direito à cidade, transfobia, lesbofobia, bifobia, exploração sexual e tráfico de mulheres, prostituição. Dentre as temáticas que mencionamos querer falar, mas pelo curto tempo, não conseguimos, estavam racismo, aborto, mulheres nas ocupações e mulheres no esporte.

O objetivo dessas atividades era que nós socializássemos nossas ideias acerca dos diversos assuntos de luta e que debatêssemos sobre eles com pessoas que não estavam envolvidas diretamente com a organização da Marcha, para que pudessem pensar sobre os motivos que as levavam a marchar; pra que o fato de estar no dia da Marcha não fosse algo vazio, mas cheio de conteúdo e motivos. Nem sempre havia muita gente, mas as discussões eram interessantes. Sempre nos preocupamos em chamar uma ou mais pessoas que entendesse mais do assunto debatido para facilitar a conversa. Variamos também os locais das atividades no intuito de aumentar o raio de alcance da Marcha das Vadias; fizemos atividades na UFSC, UDESC, Centro de Florianópolis, Lagoa da Conceição. Mas de fato, quase sempre quem aparecia nas atividades eram estudantes universitárias, mulheres, brancas e jovens. Algumas vezes vinham alguns homens cis²⁵, pessoas negras, estudantes do ensino médio, pessoas trans.

O primeiro cine debate foi sobre o filme “Os Acusados” para tratar do tema tão discutido na Marcha das Vadias que é a “cultura do estupro”. O filme mostrava exatamente o tratamento de dúvida que recebe uma grande parte das vítimas de estupro, ou seja, tira-se toda a culpa do ato do estuprador para culpabilizar e colocar em dúvida o caráter da vítima. Nesse dia havia muita gente na atividade, entre homens e mulheres, e o debate durou mais de uma hora. Era unânime a ideia de que o único culpado do crime de estupro é o estuprador e que as roupas que as mulheres usam ou se estavam bêbadas não são justificativas para que uma violência aconteça. Muitas pessoas falavam sobre a necessidade de mudança e endurecimento nas leis e em relação a isso Luce disse:

²⁵ Homem cis é um homem no qual o sexo designado ao nascer + sentimento interno/ subjetivo de sexo + gênero designado ao nascer + sentimento interno/ subjetivo de gênero, estão “alinhados” ou “deste mesmo lado” – o prefixo cis em latim significa “deste lado” (e não do outro), uma pessoa cis pode ser tanto cissexual e cisgênera mas nem sempre, porém em geral, ambos.

Grandes mudanças acontecem para além da lei; a lei é importante, mas não é tudo! Devemos construir uma solidariedade maior entre as mulheres, já que sempre fomos socializadas para competir umas com as outras. Devemos pensar para além da proteção das leis e da tutela do Estado. Leis existem, mas não garantem segurança. Temos que ir além, nos empoderar de verdade! (grifos meus)

A fala de Luce traz à tona a ideia anarquista da ação direta em detrimento da espera de mudanças apenas através das leis. Assim como xs anarquistas tratadx no capítulo 2 deste trabalho, ela não ignora que algumas melhorias podem passar pelas leis, mas defende que as mudanças reais ocorrem quando nos empoderamos e lutamos diretamente pelo que queremos. No caso da luta feminista, ela acredita que o que devemos fazer é nos ajudar mutuamente, de forma solidária e, dessa forma, nos tornarmos realmente mais fortes para conseguir aquilo que desejamos.

Outra vez discutimos o filme “A informante” que trata sobre uma história real de tráfico de mulheres ocorrida na Bósnia pós-guerra envolvendo a ONU e a polícia norte-americana e local. O filme foi um escândalo pois desmascarava uma instituição de grande porte como a ONU. Acabado o filme o debate girou principalmente em torno da ONU como instituição, de seu peso e da legitimidade que ela representa mundialmente. Nesse debate Luce lançou a pergunta: “Será que confiamos na ONU para promover mudanças?”. Simone dizia acreditar um pouco que sim e disse: “É importante que a ONU pense nas questões das mulheres”. Isabel contou que a ONU só começou a encarar a violência de gênero como crime em 1997 e acrescentou: “Gente, eu sei que a ONU do jeito que tá é uma merda, mas o plano da ONU é lindo! Se realmente funcionasse seria ótimo. Sei lá...”. E Luce logo disse rindo: “ê, anarquista! Acreditando na ONU?”. E Isabel também riu. Continuamos debatendo sobre a questão complicada da legitimidade social que a ONU tem. Eu falei:

Outro dia li que a ONU declarou agora que o Brasil não é uma democracia racial e fiquei com muita raiva. Nossa, tem tanta gente, há tantos anos, já falando sobre isso. Estudando sobre esse assunto. Tava mais do que claro já que aqui não existe um convívio perfeito entre as raças. Mas aí,

quase ninguém liga. Precisa vim a ONU e afirmar isso pra que as pessoas achem que é verdade.

Todxs concordaram e Luce disse: “e citando Emma Goldman, a gente humaniza as instituições”. Ao final do debate, praticamente todxs estávamos de acordo em que a ONU é uma instituição que representa o sistema e que, portanto, não devemos confiar no que ela faz ou decide, nem na possibilidade de mudanças nas questões de gênero através dela. O filme mostrava exatamente isso, como ela age de acordo com interesses dominantes e não é uma instituição neutra como aparenta.

No dia da roda de conversa sobre prostituição tivemos a presença de uma mulher trans, ex-prostituta da Associação de Defesa dos Direitos Humanos com Ênfase na Sexualidade (ADEH) de Florianópolis. Havia muita gente. Estávamos animadxs com esse tema, que para nós enquanto feministxs anarquistxs, é bastante delicado. Como expus no capítulo sobre anarquia, praticamente todas as mulheres anarquistas estavam claramente contra à prostituição, não por motivos morais, mas por acreditarem que toda forma de amar e viver a sexualidade deveria ser livre. No entanto, vemos hoje que apesar de concordarmos em que o amor e a sexualidade devem ser livres, assumir essa postura abolucionista pode ser algo muito paternalista. Exatamente pelo medo de cair nesse erro, estávamos tão empolgadxs em escutar o que a convidada tinha a dizer.

Ela falou sobre a questão da regulamentação da profissão e que isso seria muito positivo, pois daria mais segurança para xs profissionais do sexo. Ela disse que deixou a profissão pois encontrou outra maneira de ganhar dinheiro e não gostava do trabalho. Logo disse:

Na verdade tô mentindo em dizer que não gosto da profissão; o que eu não gosto é da rua. Eu seria a favor que fosse proibida a prostituição na rua, porque é muito perigoso. Estamos muito vulneráveis. Outro dia atiraram em 3 meninas na rua gente, é um absurdo!.

E o debate continuou, pessoas fizeram perguntas. Luce disse:

Tenho muita dificuldade de lidar com esse tema, pois minha formação feminista é também anarquista. Ao mesmo tempo que a prostituição me parece algo muito subversivo e revolucionário né, se apropriar do corpo e fazer dele o que quiser,

também me parece uma reitificação de vários estereótipos que o feminismo está tentando combater; há uma objetificação do corpo da mulher a serviço do desejo do homem. Queria saber um pouco do que você acha sobre isso.

Sobre isso a convidada falou que dizer que é explorada na profissão é cair num papel de vitimização que ela não acredita. “É como outra profissão qualquer. Muitas vezes é muito ruim, tipo quando você vai dar aula e não gosta de jeito nenhum do tema da aula. Mas tem vezes que tu te goza toda com o cliente”. Outras pessoas ressaltaram a importância de pensarmos a prostituição no plural, ou seja, não há só uma experiência de prostituição; ela pode assumir várias formas, pode ser boa ou ruim pra quem faz. Depois foi a hora de Inés perguntar:

O que você acha do termo vadia ser apropriado na Marcha por maioria de mulheres brancas, de classe média e que não têm que trabalhar com isso? É que há muitas críticas desse tipo à Marcha das Vadias no meio anarquista de Porto Alegre, de onde eu venho.

Nesse momento, muitas pessoas na roda de conversa manifestaram o desconforto que sentem com o termo vadia. A convidada fica olhando e acaba não respondendo nada. Luce diz:

É muito fácil criticar as coisas, mas não ajudar que elas aconteçam. As reuniões de construção da Marcha são sempre abertas e chamadas pelo *facebook* a todas e todos e então não sei porque essas pessoas não aparecem. Não estamos interessadas em representar ninguém e nenhum papel. Não estamos saindo no dia da Marcha e tentando parecer-nos às prostitutas e levantar essa bandeira, embora apoiemos a sua luta. A Marcha é feita de quem vem e se representa a si mesma, sua luta. As Marchas são muito diferentes ao redor do mundo e do Brasil e são construídas por diferentes pessoas. Vamos pensar na nossa experiência, aqui de Florianópolis. A Marcha é construída de forma aberta, quem não aparece não vem porque não quer. Os movimentos negros criticam a Marcha, sendo que eles também fizeram o que estamos

tentando fazer, ressignificar um termo pejorativo, reapropriar-nos dele. Não são só as prostitutas que são chamadas de vadias. Nós todas em diferentes situações, quando decidimos viver nossa sexualidade livremente, quando usamos uma determinada roupa, ou em diversas situações, somos chamadas de vadias. Por exemplo, uma vez uma senhora me perguntou porque saíamos assim no dia da Marcha e porque nos dizíamos vadias e eu expliquei toda a história e ela disse: “ah, eu também sempre sofri por isso. Eu me casei com meu marido e a família dele era contra e sempre me chamavam vadia. Que legal, não sabia que era isso a Marcha!”.

Depois disso todo mundo vai dando exemplos que já passaram ou ouviram de mulheres sendo tratadas como vadias por diversos motivos. Logo eu insisto com a convidada para que diga o que ela pensa sobre o uso do termo pela Marcha e ela responde: “Ah, eu sou vadia mesmo! E agradar a todo mundo não tem jeito. Vocês não têm que preocupar com isso. Quem não gostar, que não goste!”.

Quando terminou a roda de conversa todxs xs organizadorxs fomos tomar uma cerveja e continuamos a falar do tema da prostituição. Falamos da complexidade do tema e da dificuldade que temos em lidar com ele. A gente reconhece que não tem que trabalhar com isso e então não sabemos como é, mas que é difícil ser a favor do amor livre e ficar confortável com a prostituição. Luce diz:

Eu sou consciente de que a regulamentação ia melhorar muito a vida delas e que não posso negar esse direito a essas mulheres. Mas como anarquista eu não consigo ser a favor da prostituição e ver um *outdoor* do Bokarra²⁶ e achar que tudo bem. Os escritos da Emma Goldman, do tráfico de brancas, continuam sendo muito atuais pra mim e válidos.

Pilar também diz que concorda com isso e que sente muita dificuldade no tema. Todxs concordamos, mas também assumimos que nossa postura é de apoio à regulamentação da prostituição, já que não somos prostitutxs e se xs que são querem a regulamentação devemos

²⁶ É um clube de striptease e prostituição muito famoso na grande Florianópolis.

entender e apoiar. Áurea diz: “Claro, eu não sou puta, nunca tive que trabalhar com isso. Não posso decidir o que é melhor pras que trabalham. Se elas querem a regulamentação, apoiemos a regulamentação”.

A temática do aborto acabou não sendo abordada numa atividade específica, mas estava sempre presente em nossas falas e lutas. Quando começamos a confeccionar os cartazes, notei que a legalização do aborto era recorrente neles. No dia da Marcha também pude observar uma grande quantidade de cartazes sobre o tema. Seguem alguns deles:

Figura 3 – Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.



Fonte: acervo pessoal, 2014.

Figura 4 - Cartaz sobre aborto e apoio ao grupo de anarcfunk gaúcho no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.



Fonte: acervo pessoal, 2014.

Figura 5 - Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.



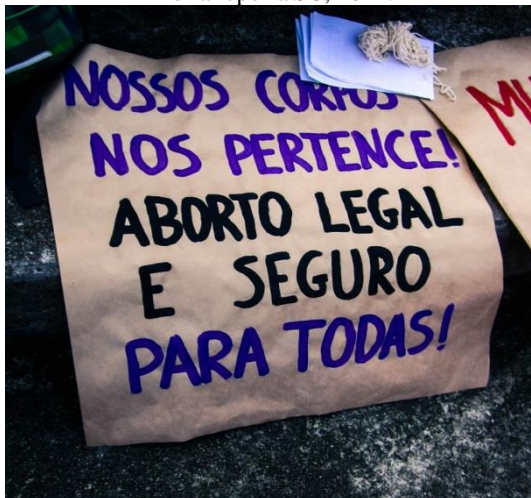
Fonte: Eduardo Valente Disponível em <http://eduardovalente.com.br/blog/tag/marcha-das-vadias/> Acesso em 25 de maio de 2014, às 10:34 hs.

Figura 6 - Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.



Fonte: Eduardo Valente Disponível em <http://eduardovalente.com.br/blog/tag/marcha-das-vadias/> Acesso em 25 de maio de 2014, às 10:34 hs.

Figura 7 - Cartaz sobre aborto no dia do ato da Marcha das Vadias em Florianópolis/SC, 2014.



Fonte: acervo pessoal, 2014.

O direito a que toda mulher possa abortar e decidir sobre a maternidade foi pauta de luta de mulheres anarquistas como Emma Goldman e *Mujeres Libres*, como mostrei no capítulo dois. Tive a oportunidade de falar sobre a questão de sermos anarquistas e lutarmos para que o Estado legalize o aborto com Luce e Áurea. A segunda se sentiu desconcertada com essa questão e Luce acabou falando:

É que uma coisa é legitimar o Estado como quem te dá tudo, te permite o que quer e outra coisa é aceitar que algumas mudanças passem por aí. De qualquer forma, eu acho que o aborto sempre foi algo de domínio das mulheres, assim como os partos e todas as questões ligadas à nossa sexualidade e à maternidade. As mulheres tinham domínio sobre essas práticas e o Estado tirou isso da gente. Não tô querendo dizer com isso que ser mulher é estar ligada à maternidade e o que está relacionado com ela. Mas eram práticas nossas. Se o Estado não tivesse tirado isso da gente era pra eu, vocês sabermos fazer um aborto sim. Mas a gente não sabe.

E Áurea disse concordando, “é verdade, é tipo a bruxaria. As mulheres detinham vários saberes, inclusive científicos e isso foi tirado delas, visto como bruxaria e apropriado pela Ciência, pelo Estado”. Luce continuou:

Acho que hoje em dia lutar pela legalização do aborto é praticamente lutar contra o Estado. Ele não quer que isso aconteça, que nós tenhamos controle sobre nossos corpos, sobre a maternidade, natalidade. Mas nós queremos isso de volta, exigimos.

E eu concordei e disse:

É isso que eu penso também, que lutar pelo direito ao aborto é ação direta. É como por exemplo a grande luta por jornadas menores de trabalho do século XIX e XX e outros direitos trabalhistas. Foram lutas que xs anarquistas abraçaram fortemente na época. Foi muita luta, muito sangue, muita morte pra que isso acontecesse. O

Estado não deu nada de graça e essas leis serviram pra melhorar a vida dxs trabalhadorxs. O importante é a gente perceber que pra nós anarquistas a conquista de uma lei não é o final da luta.

Além disso, todxs nós concordamos que a luta pela maternidade como escolha, controle da natalidade e direito ao aborto seguro foram desde sempre pautas da luta de muitas mulheres anarquistas. No final do século XIX e início do século XX, as mulheres que se diziam anarquistas já incluíam em suas lutas essas pautas referentes à sexualidade e o direito ao corpo, enquanto que uma corrente das feministas da primeira onda, conhecidas também como *sufragistas*, se focavam nas reivindicações pelo voto e outra, vinculada aos movimentos socialistas, pela igualdade salarial entre homens e mulheres. Não é que as anarquistas não se preocupassem pela questão de tornar as condições trabalhistas mais igualitárias entre homens e mulheres, mas já haviam dado esse passo a frente, percebendo que a emancipação das mulheres passava pela questão da sexualidade. Enquanto que, segundo Joana Pedro (2005), o movimento feminista oficial só incorporou em suas lutas as reivindicações referentes ao corpo e sexualidade na segunda onda do movimento, em meados de 1960 e 1980.

3.6 SOBRE OS CONFLITOS

Um dos primeiros conflitos que percebi durante a organização da Marcha foi o já clássico conflito entre feministxs anarquistas e feministxs marxistas. Já lá no início do século XX podemos perceber como essas feministas divergiam sobre o entendimento do amor, sexualidade, matrimônio e na forma como se daria a emancipação das mulheres. Enquanto xs feministxs comunistas acreditavam que as mulheres seriam livres com a revolução que acabaria com a sociedade de classes, xs anarquistas lutaram mesmo dentro de seu meio para demonstrar que era necessário lutar paralelamente à luta anti-capitalista pela emancipação das mulheres (BARRADO, 2003; MENDES, 2010).

Alexandra Kollontai foi uma importante feminista marxista com a qual xs anarquistas polemizaram bastante, inclusive Emma Goldman, sua contemporânea. Ela acreditava, levada pelo materialismo histórico, que cada momento histórico determinava um tipo de mulher e que, portanto, era necessário mudar a conjuntura histórica para mudar a realidade das mulheres. Além disso, ela defendia o amor-camaradagem

que se opunha ao amor livre pregado pelxs anarquistas. Ela dizia que o amor e o sexo não poderiam ser vistos como atos puramente físicos, mas que deveriam colaborar com as necessidades da ditadura do proletariado e só poderiam ser livres quando a sociedade não fosse mais capitalista. Ela também defendia que as mulheres deveriam ter filhxs e que o sexo não deveria ser feito só para obtenção de prazer, mas para gerar frutos para a nova sociedade (MENDES, 2010).

Desde a primeira reunião de organização da Marcha que participei, xs organizadoras tocaram neste assunto. Nesse dia Inés, que acabava de chegar de Porto Alegre e nunca havia participado da Marcha em Florianópolis, perguntou sobre como haviam sido as outras Marchas e as organizações. Xs que haviam participado da organização em outros anos contaram que sempre esteve marcada pelo conflito com outros coletivos feministas, principalmente os ligados a partidos políticos. Disseram que a organização da Marcha sempre se propôs a ser apartidária, não impedindo a presença de pessoas de partidos políticos, mas tentando evitar partidos no valor de instituições. Isabel comentou que “no ano passado, por exemplo, algumas mulheres de um grupo feminista ligado ao PSTU²⁷ começaram a participar da organização da Marcha e quando acordamos nesse caráter apartidário elas abandonaram as atividades de preparação do ato”. Luce acrescentou: “não tenho problemas com que uma pessoa seja de um partido, mas é necessário entender que a ação individual difere da ação institucional”.

Numa outra reunião decidíamos o calendário de atividades para as outras duas semanas e estávamos preocupadas com outras atividades que iam ocorrer naquela semana e Áurea disse: “ah, sempre tem atividades, não tem como não coincidir com nada. Só é complicado quando algumas vezes essas minas do PSTU marcam coisas no mesmo dia das atividades da Marcha de propósito”. Teve também uma reunião mais pra frente que cheguei mais cedo e logo chegaram Isabel e Luce. Luce disse que tinha que me contar algo e que Isabel já sabia. Logo disse:

Você que gosta de anarcafeminismo. Eu tava num bar aqui perto da UFSC um dia desses e de repente chegam todas as meninas do grupo feminista do PSTU. Elas não perceberam que eu estava por ali e começaram a falar um pouco sobre as pautas da próxima reunião; uma das

²⁷ Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados.

pautas era sobre a reunião da Marcha das Vadias de hoje. Não continuei escutando, não sei o quê sobre isso elas falaram.

Falas como essas apareciam sempre demonstrando uma luta por espaço político e uma não concordância na forma de organização. Xs organizadorxs de agora da Marcha, em sua maioria feministxs anarquistas, acreditavam numa maneira de fazer a Marcha acontecer que fosse aberta, horizontal, sem diretrizes, sem interferência de partidos, mas feita por pessoas unidas. Várias vezes elxs tocavam nesse ponto, de que ali não precisávamos de diretrizes, atas e pautas para que as coisas acontecessem.

Outra tensão bastante presente era a com os *anarcomachos*, nome dado para os anarquistas machistas; também muito antiga como vimos no capítulo 2. Elas se queixavam sempre de alguns homens membros de um coletivo anarquista na cidade e de como eles tinham atitudes machistas e de protagonismo na luta. Contaram que no dia 8 de março, Dia Internacional da Mulher, organizaram um ato em conjunto com esse coletivo, com o MPL e com o grupo feminista do PSTU e que foi bastante complicado. Pilar disse: “os anarcomachos adotaram uma postura paternalista, queriam nos dizer o quê e como devíamos fazer”. Uma vez Isabel me disse: “Eu até queria poder dialogar com grupos anarquistas da cidade, mas é foda, tá cheio de anarcomacho que fica hierarquizando os problemas de luta e acabam calando as mulheres”. Isabel sempre se queixava muito sobre isso e contava histórias de violência contra mulheres que alguns desses homens cometiam. Ela foi a autora de um *anarkafunk*²⁸ que cantamos no dia da Marcha. Segue a letra abaixo:

Beijinho no ombro anarkafeminista

Dejo a todos os machinhos vida longa,
Pra que eles vejam a cada dia mais nossa vitória.
Bateu de frente é só tiro porrada e bomba,
Aqui dois papos não se cria e nem faz história!

²⁸ *Anarkafunk* consiste em parafrasear músicas conhecidas do funk brasileiro, transformando suas letras, muitas vezes machistas e cheias de preconceitos, em mensagens feministas e anarquistas.

Minha misandria²⁹, faço ela de escudo,
 Grita mais alto que daqui eu não te escuto!
 Com a sororidade³⁰ quase não dá pra te ver,
 Fala de amor livre tá querendo aparecer!

Não sou covarde já tô pronta pro combate,
Keep Calm e beba *male tears*!
 O meu sensor de anarcomacho explodiu,
 Pega o seu machismo e... RALA
 ANARCOMACHO!

Beijinho no ombro pro machismo passar longe!
 Beijinho no ombro só pros feministas de fachada!
 Beijinho no ombro só quem fecha com a grupa!
 Beijinho no ombro pra quem quer revolução!

A canção demonstra exatamente a crítica que elas fazem aos homens que são anarquistas, que falam na teoria sobre amor livre, mas na prática acabam sendo machistas e hierarquizando as lutas. Nada diferente do que passaram as mulheres de *Mujeres Libres* antes e durante a Guerra Civil Espanhola com os companheiros do sindicato anarquista, CNT, como exposto no capítulo 2.

O terceiro conflito notável na organização da Marcha e não tão clássico como os outros dois consistia na divergência entre xs organizadorxs bissexuais e que se relacionam com homens cis e heterossexuais ou transhomens e as lésbicas radicais, denominadas *radfem*. Do nosso grupo de 9 organizadorxs da Marcha de 2014, quase todxs nos aproximávamos da primeira situação. Pilar, lésbica, não se posicionava do lado das *radfem*, pelo contrário, não se sentia nada confortável com a posição política delas. Itziar, trans, apesar de não gostar muito de homens cis heterossexuais e se dizer bissexual, não se levava muito bem com as ideias das *radfem*, que muitas vezes em seu discurso acabavam sendo transfóbicas por detectarem no pênis o mal do machismo. Dentre todxs nós só Áurea, lésbica, se dizia *radfem*. Mas ela nos respeitava muito, apesar de sonhar com uma sociedade só de mulheres lésbicas.

²⁹ É o ódio ou desprezo a pessoas do sexo masculino. É análogo à misoginia, que é o ódio ao sexo feminino, e antônimo de filandria, que é o apreço ao sexo masculino.

³⁰ É o pacto entre as mulheres que são reconhecidas irmãs, sendo uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo.

Na roda de conversa sobre lesbofobia e bifobia o conflito apareceu bastante claro. As lésbicas *radfem* demonstravam ser bifóbicas e transfóbicas. Diziam que xs bissexuais não tinham o direito de se declarar lésbicas políticas porque mantinham contato sexual com homens cis. Poucos dias antes da Marcha vi no *facebook*, que Áurea estava em uma discussão com algumas dessas *radfem*. Elas diziam que não iriam à Marcha porque ela não era um lugar seguro para mulheres, estava organizada por homens e mulheres liberais, brancxs e heterossexuais. Áurea estava indignada e triste, dizia: “passei dois meses ajudando a organizar a Marcha e agora tenho que ouvir críticas absurdas de companheiras *radfem* que não ajudaram em nada. Estão sendo transfóbicas, não há nenhum homem na organização. Tenho vergonha de dizer que sou *radfem*. Nem sei mais nada”.

No dia da Marcha, realmente, muitas delas não apareceram. Uma semana depois do ato, nos encontramos na casa de Pilar, entre xs organizadorxs para falar da Marcha e matar as saudades. Criamos um evento no *facebook* para nosso encontro e a princípio estávamos só xs organizadorxs do evento. Alguém convidou também outrxs meninxs que estavam na organização da Marcha de 2013. De repente, o evento tomou uma proporção maior, parece que algumx delxs havia convidado ainda mais gente, entre elas algumas das *radfem* que nem tinham ido no dia da Marcha. Quando Pilar se deu conta disso, falou: “O quê? *Radfem* não vai entrar na minha casa!”. Acabou ligando para uma amiga e explicando que o propósito da reunião não era esse, era socializar as pessoas que fizeram parte da organização da Marcha. Depois todxs continuaram falando sobre isso e Luce disse que não gostava de certas pessoas daquele grupo, pois se sentia hostilizada várias vezes por ter uma relação com um homem cis. Contaram que muitas das mulheres que organizaram a Marcha em 2013 não quiseram participar esse ano por esse motivo.

3.7 OUTRAS MARCHAS E A MARCHA DAQUI

Sabemos que a Marcha das Vadias é um movimento que começou no Canadá em 2011 e desde então foi tomando conta de cidades pelo mundo inteiro, inclusive muitas no Brasil. De acordo com Raquel Goldfarb (2014) podemos perceber que existem palavras de ordem iguais em todas as Marchas que ocorrem no mundo, como por exemplo o “não é não”, “Meu corpo, minhas regras”. Como demonstra em seu recente trabalho, esses dizeres são encontrados em cartazes e pintados nos corpos de ativistas em diferentes idiomas por várias partes

do mundo; Jerusalém, Berlim, Sydney, Calcutá, João Pessoa, cidade na qual ela estuda o movimento e de acordo com minhas observações também em Florianópolis. No entanto, apesar de essas semelhanças existirem caracterizando a Marcha das Vadias como um movimento transnacional, isso não a explica de uma forma completa.

De acordo com Ana Paula Boscatti (2012), “em cada localidade o movimento tem um caráter autônomo, comprometido com as concepções do original canadense, mas desarticulados como movimento único (com uma única liderança). Ele é incorporado e re-traduzido a cada localidade em que se apresenta” (BOSCATTI, 2012).

Durante as atividades de organização da Marcha pude conhecer algumas mulheres que participaram das organizações da Marcha das Vadias em outras cidades do Brasil e até fora daqui. Num ensaio de músicas para o dia da Marcha, uma mulher e um transhomem de Porto Alegre que estavam aqui e eram amigxs de algumxs dxs organizadorxs da Marcha de Florianópolis, contaram que lá a Marcha estava nas mãos de feministas marxistas e que por isso xs anarquistas estavam desistindo já desse espaço. Uma garota de Brasília que estava fazendo mobilidade na UFSC e participou da organização da Marcha ali, disse que lá o problema era a despolitização do movimento. Disse que havia muitxs amigxs suxs organizando, mas que elxs não queriam se posicionar do lado de algum feminismo específico para não afastar ninguém, inclusive xs feministxs liberais que frequentavam a Marcha em Brasília.

Na pesquisa de Goldfarb (2014) sobre a Marcha das Vadias de João Pessoa e de Campina Grande, que pude ler e assistir a defesa de tese ao lado de Luce, fui vendo como ali ocorriam coisas que aqui seriam impensáveis. Raquel conta que o batom vermelho é o símbolo mundial da Marcha, mas aqui em Florianópolis não há muita identificação com o batom. É certo que no dia algumxs pessoas apareceram de batom vermelho, mas nós, organizadorxs, não usamos batom e nem falamos sobre isso. A verdade é que essa é outra diferença daqui; não decidimos um tema *a priori*, nem como iremos vestidas, ou se tiraremos ou não blusas e sutiãs. Isso é deixado como escolha livre de cada umx que está participando da Marcha no dia. Outra especificidade em relação à Marcha de João Pessoa é a questão da participação de católicxs. Aqui é quase unânime a contrariedade às diferentes igrejas e a luta pela descriminalização e legalização do aborto. Nas fotos de Goldfarb aparecia uma faixa bem grande que dizia: “Deus está conosco”, o que chocou muito a mim e a Luce, que estava ao meu lado na defesa de Raquel. Além disso, na última Marcha de João Pessoa elxs conseguiram um ônibus através da prefeitura da cidade para levar gente

da cidade de Queimadas para João Pessoa no dia. Aqui, por causa da grande presença anarquista na organização da Marcha, não vemos com bons olhos nenhuma ajuda da prefeitura e não aceitaríamos nada dela.

Nota-se que a presença de feministxs anarquistas em maior quantidade na organização da Marcha faz com que ela tome alguns rumos diferentes, na forma de organização, nas mensagens e na maneira de lidar com instituições como a Igreja e o Estado.

3.8 24 DE MAIO DE 2014: ATO DA MARCHA DAS VADIAS EM FLORIANÓPOLIS

Muitas são as coisas a se observar desse dia, mas as que considero mais relevantes para esse trabalho são a postura de todxs xs organizadorxs em negar qualquer tipo de liderança perante à mídia, pesquisadorxs, os conflitos com a igreja católica, igreja evangélica, polícia e a presença de cartazes com frases anarquistas e o “a na bola feminista”, como diria Isabel, feitos por mim e pelxs organizadorxs, mas também por pessoas que os trouxeram de casa.

Quando cheguei na Praça XV, avistei Pilar, Luce e outra garota sentadas na escadaria da catedral. E ao lado vi de longe uma enorme estrutura montada, com muitas caixas de som, cadeiras encapadas de vermelho, microfones, lona, tapete vermelho e cartazes grandes. Se tratava da abertura da Festa do Divino de Florianópolis, festa tradicional católica da cidade. Um dia antes Luce tinha nos contado que ligaram pra Pilar; um homem, que disse que tinham lhe dado o seu número contando que ela era da organização da Marcha e que precisava falar com a gente pois o evento delxs ia acontecer no mesmo local e horário marcado por nós pra que fosse a concentração da Marcha. Pilar desconversou, disse que não sabia de nada, que não era da organização e que havia se confundido. Ele pediu desculpas e a coisa ficou assim. Estávamos com bastante raiva, a estrutura era enorme, ocupava quase tudo, não deixando muito espaço pra gente. Com aquela quantidade de caixas de som e microfones elxs realmente poderiam nos calar. Pouco a pouco foram chegando mais pessoas. Começamos a entregar panfletos, colocamos a faixa grande ao lado e cartazes prontos na escadaria. As senhoras do evento da Igreja nos olhavam mal, com cara de nojo e raiva. Algumas senhoras passavam com caras feias e diziam: “Nossa, que coisa chata”, olhando pra faixa. Outras passavam e perguntavam um pouco receosas sobre o que era a Marcha, o que significava. Quando explicávamos elas pareciam ficar mais satisfeitas e entenderem nossos motivos. Fomos nos tornando muitxs e começamos a batucar. Logo veio

um representante do evento da Igreja pra conversar. Ele parecia preocupado com o que poderíamos fazer e queria negociar o espaço. Disse que havia tentado entrar em contato toda semana e Pilar depois nos disse que havia reconhecido sua voz. Era o cara que havia ligado pra ela. Negociamos com ele e combinamos que estaríamos todxs ali dividindo aquele espaço.

Todas as pessoas que se aproximavam, fossem os policiais, xs repórteres, pessoas pesquisando a Marcha, queriam saber quem era da organização, quem eram xs líderes. Mas sempre respondíamos que nada disso existia ali, que a Marcha era feita coletivamente por todxs de forma horizontal. Logo apareceram alguns policiais querendo conversar com xs organizadorxs. Como sempre não nos identificamos como tal, mas fomos conversar. Eles queriam saber o que pretendíamos fazer, pois estava ali também o evento da Igreja que tinha permissão da prefeitura para acontecer e apoio da polícia. Ele chegou a perguntar: “Isto tudo é uma coincidência ou vocês forjaram a situação?”. Dissemos que era uma coincidência. Luce respondeu: “Moço, nós já conversamos com o representante da igreja e está tudo certo. Vamos coexistir nesse espaço com respeito de ambas as partes. Nosso evento já está marcado pra esse local e horário faz dois meses. Não sabíamos da Festa do Divino neste mesmo dia”. Os policiais pareceram satisfeitos e foram embora, para o lado da estrutura do evento da igreja.

O cortejo da igreja voltou muito rápido. Nós ainda estávamos ali e tínhamos atividades planejadas antes de sair. Ali continuamos e elxs não começaram a cantar. Ficaram ali esperando que saíssemos. Não eram muitxs, mas tinham muitas caixas de som. Continuamos nossas atividades. Fizemos questão de aproveitar a presença das pessoas da Igreja para cantar sobre o aborto: “Se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulher, se o papa fosse mulheeeeer, o aborto seria legal. Seria legal e seguro, seria legal e seguro, se o papa fosse mulheeeeer, o aborto seria legal”. Também cantamos sobre a questão da sexualidade livre: “Ei você pare de gracinha, eu dou pra quem quiser a porra da buceta é minha!”. Cantamos por um tempo e as pessoas da igreja não intervinham, nem a polícia. O homem veio conversar pedindo pra que acabássemos logo as atividades ali e partíssemos pra nossa marcha. Dissemos que ainda tínhamos mais uma atividade e que depois iríamos. Descemos a escadaria para fazer a “Fogueira Feminista”. Tínhamos imagens com explicações escritas de Bolsonaro, goleiro Bruno, Marcos Feliciano, Igreja Católica, Malafaia, Estatuto do Nascituro, Mizael, entre outros; todos machistas, misóginos, intolerantes à diversidade sexual, alguns assassinos e violentadores, outros responsáveis por leis que atrapalham a

luta e vida das mulheres. Nós fizemos uma roda com essas imagens e depois da fala da Luce sobre tudo isso amassamos as imagens e jogamos todas dentro de uma caixa de papelão com jornais e botamos fogo. Aquilo ficou queimando por um tempo e todas cantando. Depois saímos em direção à marcha.

Quando passamos de volta, pelo outro lado da Catedral da Praça XV para ir em direção à Mauro Ramos, um cordão de policiais homens e mulheres protegeu a praça para que não pudéssemos entrar. Não tínhamos a intensão de fazê-lo, mas a Igreja e a polícia temiam isso. Começamos a cantar: “Ei, machista, vai tomar polícia, não vai tomar no cú porque no cú é uma delícia!”. Seguimos em direção à Mauro Ramos e elxs vieram juntxs. Fomos seguindo e entre nós fechando as ruas. A polícia queria desrespeitar quando fechávamos a rua e em um momento falou para o carro que podia seguir em frente; se o carro o fizesse me atropelaria. Eu não sai e o carro tentou vir, o policial vendo tudo e estimulando o carro a vir. Não teve jeito, o carro não teve coragem, eu não saí e a Marcha começou a passar; tiveram que esperar.

Seguimos até a Igreja Evangélica da Mauro Ramos, onde havia sido um momento muito forte da Marcha no ano passado. Quando chegamos em frente nos deparamos com muitos seguranças fechando a passagem para as escadarias da igreja. Uns 20 homens mais ou menos. Já esperávamos por isso. Paramos ali e Isabel fez uma fala sobre Estado laico, aborto, Estatuto do Nascituro. Cantamos: “Sou sapatão, eu sou viado, quero a Igreja fora do Estado”. E outras músicas sobre aborto, sexualidade livre, diversidade sexual. “As gay, as bi, as trava e as sapatão, tão tudo organizada pra fazer revolução!”. Duas meninas se beijaram. A polícia foi se colocando cada vez mais agressiva, pois queria evitar que chegássemos à Avenida Beira Mar e atrapalhássemos o trânsito da cidade. Continuamos marchando e fechamos a Beira Mar, onde a polícia se tornou mais violenta. Nos empurravam, soltaram cachorros em nós. Resistíamos, mas fomos ficando poucxas na rua e decidimos ir para o passeio e garantir a segurança de todas as pessoas.

Esses conflitos mostraram que, assim como denunciavam já no século XIX e XX as mulheres anarquistas, a Igreja, polícia e Estado continuam sendo empecilhos na luta pela emancipação completa das mulheres.

Dentre os cartazes que mais me chamaram atenção sobre a questão *feminista anarquista* exponho os abaixo:

Figura 8 – Cartaz com dizeres e símbolo anarcafeminista no dia da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.



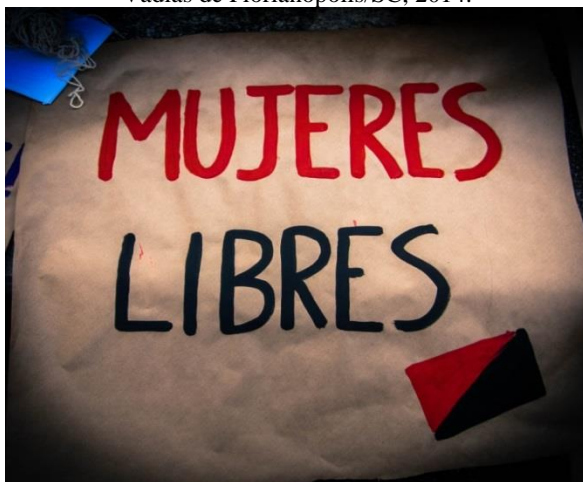
Fonte: acervo pessoal/2014

Figura 9 - Cartaz com dizeres e símbolo anarcafeminista no dia da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.



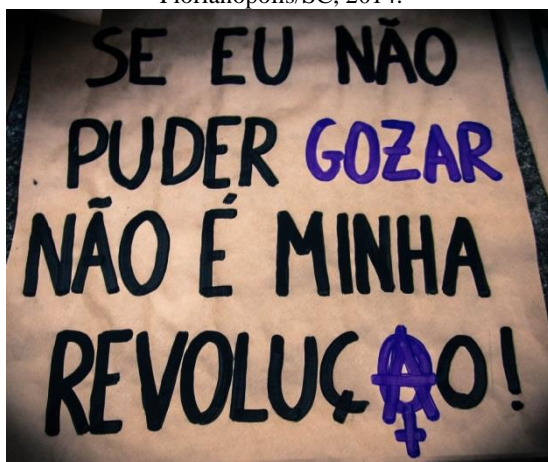
Fonte: acervo pessoal/2014

Figura 10 – Cartaz que faz menção ao grupo espanhol *Mujeres Libres* e a bandeira da *Confederación Nacional del Trabajo* (CNT) na Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.



Fonte: acervo pessoal/2014

Figura 11 – Cartaz parafraseando Emma Goldman que disse: “Se eu não puder dançar, não é a minha revolução” no dia do ato da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.



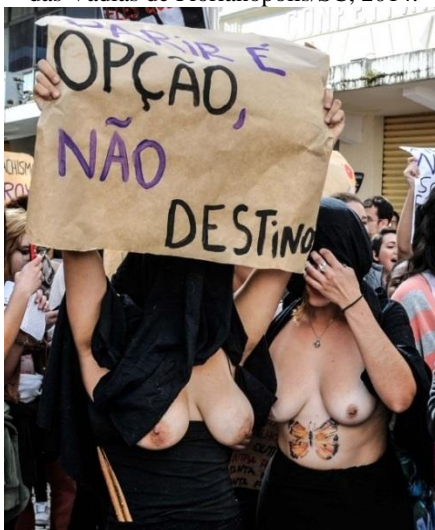
Fonte: acervo pessoal/2014

Figura 12 - Criança segurando cartaz no dia do ato da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.



Fonte: acervo pessoal/2014

Figura 13 – Cartaz sobre a maternidade como escolha no dia do ato da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, 2014.



Fonte: Eduardo Valente Disponível em

<http://eduardovalente.com.br/blog/tag/marcha-das-vadias/> Acesso em 25 de maio de 2014, às 10:34 hs.

As primeiras imagens além de trazerem o símbolo *feminista anarquista*, expressam o desejo de emancipação de instituições como o Estado, a Igreja, o matrimônio, o partido político, o patrão. Pautas que foram sempre defendidas pelas mulheres anarquistas que atuaram desde o século XIX e continuam sendo defendidas ainda hoje. A terceira imagem traz a bandeira da CNT e o nome da organização *Mujeres Libres* já mencionada no capítulo 2 deste trabalho. A quarta imagem é uma paráfrase de um dito famoso de Emma Goldman, que certa vez dançava numa festa e foi reprimida por um companheiro anarquista que dizia que uma mulher importante para o movimento como ela não podia agir daquele jeito; ao que ela respondeu, além de outras coisas: “Se eu não puder dançar, não é a minha revolução” (GOLDMAN, [1928-1931]1996). A quinta imagem remete à preocupação que Emma tinha e também outras anarquistas sobre a educação que estavam recebendo meninos e meninas. Elas acreditavam que isso formava o machismo e outros preconceitos que só atrapalhavam na emancipação social. E a última diz respeito ao direito à maternidade como escolha e não como obrigação, que tanto falaram mulheres como Louise Michel, Emma Goldman e as várias de *Mujeres Libres* e continuam falando não só xs feministxs anarquistas de hoje.

3.9 MARCHA DAS VADIAS: NUANCES DE UM FEMINISMO CONTEMPORÂNEO

De acordo com Carla Gomes e Bila Sorj (2014), atualmente existem alguns pensamentos que afirmam que o movimento feminista teria acabado por não se mostrar mais atraente às novas gerações e, por outro lado, que ele não existiria mais por já haver cumprido com o seu papel conferindo às mulheres direitos como o de votar, salários mais iguais, etc. No entanto, observando a sociedade brasileira atual, notamos uma presença ativa dos movimentos feministas. A Marcha das Vadias seria uma das expressões desse feminismo contemporâneo.

Para aquelxs teóricxs que veem a história do feminismo no formato das “ondas” estaríamos agora passando pela terceira onda do feminismo que estaria mais ou menos localizada no final da década de 1980 e se caracteriza pela noção de múltiplas opressões, inserindo outros binarismos além do que opõe mulheres de homens, como o mulheres brancas *versus* mulheres negras, do Norte *versus* do Sul, etc (GOMES & SORJ, 2014).

Conforme as autoras, para xs que preferem não pensar a história do feminismo em ondas, pois estas dão a ideia de algo que vai e é

substituído pelo novo que vem, podemos pensar que estamos vivendo uma geração diferente do feminismo ou um novo feminismo. A Marcha das Vadias pode ilustrar essa nova geração feminista, já que contém em seu formato várias características atribuídas aos novos feminismos, como por exemplo, o grande uso da internet como meio de propagação, formação, chamamento e debates; utiliza o artifício da provocação fazendo com que o corpo assuma o papel de algo reivindicado e de local de resistência; conta com a presença de mulheres que se identificam com identidades não hegemônicas (LGBT) e de homens que se colocam como pró-feministas, constituindo-se num local de múltiplas identidades, ainda que não dê conta de incluir todas, como por exemplo, a totalidade de mulheres negras e de periferia; conta com a participação massiva de jovens; se organiza de forma horizontal, ou seja, sem lideranças. Tudo isso constitui um cenário da diversidade, de possibilidades, negociações e conflitos. O feminismo contemporâneo acaba colocando x sujeitx e a subjetividade no centro das discussões (GOMES & SORJ, 2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No capítulo 1, tratei de mostrar, através de autores como Gilberto Velho e Magnani, que os estudos em espaços urbanos podem se beneficiar do método etnográfico. No caso de minha pesquisa, a observação participante e a escrita etnográfica favoreceram para entender de maneira mais profunda a organização da Marcha das Vadias na cidade de Florianópolis. Fazer parte da organização, estar em intensa convivência com xs organizadorxs, proporcionaram a oportunidade de conhecer a partir delxs mesmxs quais são seus pensamentos e maneiras de agir. Além disso, abordei a minha subjetividade em campo como objeto da pesquisa antropológica, assim como propõe Miriam Grossi, tratando de expor meus sentimentos e anseios na entrada e durante o campo, as estratégias que tomei para a pesquisa e as relações que foram sendo construídas entre mim e as pessoas do grupo pesquisado. Ao final da minha pesquisa, acredito que não é necessário estudar apenas em lugares distantes e sobre grupos totalmente desconhecidos para se fazer antropologia. É possível usar do método etnográfico para investigar sobre temas e grupos próximos da vivência dx pesquisadorx. Também percebi que, apesar dos desafios, é viável estar em campo como pesquisadora e também como militante.

No capítulo 2, através de uma revisão histórica e bibliográfica, tratei de trazer, de forma resumida, as ideias gerais anarquistas e, mais minuciosamente, o pensamento de algumas das principais *feministas anarquistas*. Por meio deste capítulo pude ir traçando as principais categorias históricas do anarquismo e do *anarcafeminismo* com as quais emergi em campo. Como exemplo dessas categorias temos a autogestão, ação direta, amor livre, desejo de abolição do Estado, da Igreja, defesa da maternidade como escolha, do direito ao aborto, da educação igualitária entre mulheres e homens, da contrariedade ao casamento e à prostituição. Elas foram, de alguma maneira, meu “guia inicial” para a observação em campo. Mas é claro que estava desde o início aberta às categorias que surgiriam em campo através das pessoas que compunham o grupo pesquisado.

No capítulo 3, trago exatamente essas categorias surgidas e aprendidas no campo, relacionando-as com as vistas na teoria. Através da observação participante pude ir percebendo como xs organizadorxs se observavam a si mesmxs, se denominavam, como se relacionavam com as ideias anarquistas e como as colocavam em prática. Consegui também notar qual era a contemporaneidade das ideias de *feministas*

anarquistas como Louise Michel, Emma Goldman, Voltairine de Cleyre, e mulheres do grupo *Mujeres Libres*, através das ideias e lutas semelhantes que xs organizadorxs da Marcha das Vadias que se entendem como *feministas anarquistas* traziam nos espaços observados. Além das ideias parecidas, novas lutas vão sendo incorporadas na atualidade, como o vegetarianismo e veganismo e as lutas lésbicas e transfeministas.

Pude perceber como a Marcha das Vadias na cidade de Florianópolis vem se configurando numa estratégia de ação direta e num espaço de luta de pessoas que não se identificam completamente com outros coletivos existentes na cidade. No caso das mulheres negras esse espaço não parece ser convidativo, pois elas aparecem ainda minoritariamente. No entanto, no caso de jovens mulheres brancas, cis ou trans, sejam elas hetero/bissexuais ou lésbicas, que se identificam com o *feminismo anarquista*, a Marcha parece ser o local escolhido para suas lutas. Além disso, é o espaço de construção da Marcha que possibilita que essas pessoas se conheçam e para que algumxs entrem em contato com o pensamento e prática *anarcafeminista*. Acredito que a possibilidade de organização horizontal, ou seja, sem diretrizes e lideranças, as reivindicações ligadas à sexualidade, liberdade dos corpos em relação ao Estado, reeducação social sobre estas questões – pontos já defendidos por mulheres como Emma Goldman, integrantes do grupo *Mujeres Libres* e outras anarquistas - sejam os motivos que atraem xs feministxs anarquistas a lutarem na Marcha das Vadias de Florianópolis.

Por meio de um olhar histórico sobre a anarquia e a inserção das mulheres nesse meio, percebo, assim como SHANNON e ROGUE (s/d), que as mulheres anarquistas desempenharam o papel de criticar os grupos nos quais estavam inseridas buscando levar a questão da emancipação das mulheres para estes movimentos. Além disso, elas não se identificavam com o feminismo da época, pois o viam limitado à luta pelo voto e muito burguês. Dessa forma, estariam antecipando argumentos da interseccionalidade, ou seja, das lutas que interseccionam diferentes tipos de identidades.

Através de minha participação na Marcha das Vadias de 2013 e de meu trabalho etnográfico sobre a Marcha das Vadias de 2014 em Florianópolis/SC, pude perceber que a questão interseccional está presente. Dxs 9 organizadorxs da Marcha em 2014, incluindo eu, 7 nos declaramos *feministxs anarquistas*. Apesar de sermos todxs estudantes universitários e jovens, há uma multiplicidade de identidades; lésbicxs, bissexuais, vegetarianxs/veganxs, nordestina, negra, transexual não binária. Algo interessante que pude notar nos depoimentos e conversas

com xs organizadorxs de Florianópolis é que a maioria se auto declara *feministx anarquista* e quando contam como chegaram a esse tipo de feminismo sempre passam pelas diferentes opressões que sofreram e sofrem, como *lesbofobia*, *racismo*, *transfobia*, *classismo*, *machismo*, *xenofobia*, etc. Assim, o pequeno grupo de organizadorxs se caracteriza por uma multiplicidade de identidades que acabou se refletindo nos temas de debates e nas reivindicações expostas pelos cartazes no dia da Marcha. Essa diversidade que se configura numa possibilidade gera também conflitos e desafios. Apesar das críticas de feministas lésbicas *radfem* e de mulheres negras, é possível notar que as pautas que compõem a Marcha de Florianópolis não se concentram só nas que a originaram em Toronto, mas vai se configurando em um local de reivindicação dos diversos tipos de mulheres. Dessa forma, percebi que ainda que existam desafios em Florianópolis, como a maior participação de pessoas negras e de outras classes que não sejam as médias, as diferentes identidades que compõem a organização da Marcha e o pensamento anarquista, que visa uma luta contra todo tipo de dominação e autoridade, se configuram em possibilidades de uma luta mais interseccional, ou seja, que não priorize nem hierarquize pautas, mas que se configure em um espaço de reivindicações diversas.

Nesse mesmo ponto da interseccionalidade e da participação de mulheres negras na Marcha das Vadias de Florianópolis reside um dos meus questionamentos, talvez também por eu ser uma mulher negra. Através da pesquisa percebi que a presença de mulheres e homens negrxs nas atividades de construção e no dia da Marcha é praticamente nula. As temáticas relacionadas com o racismo aparecem de forma minotitária e não percebo grandes relações do grupo organizador com movimentos negros da cidade. Mas por que esse diálogo não existe? Quais são exatamente os desafios para uma maior interação das mulheres negras com a Marcha das Vadias e com o *feminismo anarquista*?

A questão da viagem que me intrigava no início desta pesquisa também não pôde ser totalmente esclarecida. No meu caso e no de Isabel, percebo que nossas vivências na Europa nos transformaram bastante e nossas maneiras de olhar a vida, levando-nos ao contato com a anarquia, o feminismo. Na fala de Pilar, também percebo que o fato de ela sair do interior de Santa Catarina e vir morar na capital, Florianópolis, lhe possibilitou viver experiências novas que ela desejava. Porém, no pouco que pude saber das trajetórias dxs outrxs organizadorxs não consigo analisar com clareza se o advento da viagem e da mudança tiveram um papel preponderante.

Dessa forma, até aqui, o que posso concluir com a minha pesquisa, é que a construção da Marcha das Vadias de Florianópolis é hoje um espaço composto majoritariamente por pessoas que se designam como *feministas anarquistas* e isso traz ao movimento na cidade ações e reivindicações específicas em relação às Marchas de outras cidades do Brasil e do mundo.

REFERÊNCIAS

ACKELSBURG, Martha. **Mujeres Libres: El Anarquismo y la lucha por la emancipación de las mujeres**. Barcelona: Virus editorial, 1999.

ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza: Rumor a uma nova consciência**. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, [1987]2005.

BAIGORRIA, Osvaldo (comp.). **El Amor Libre: Eros y Anarquía**. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2006.

BAKUNIN, Mijail. **Estatismo y Anarquía**. Buenos Aires: Libros de Anarres, [1873]2006.

BARRADO, Jesús M. M. **Anarcofeminismo en España: la revista *Mujeres Libres* antes de la Guerra Civil**. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2003.

BARROS, Mônica S. L. **As mulheres trabalhadoras e o anarquismo no Brasil**. Campinas: Unicamp, 1979.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, [1949] 1980.

BHABHA, Homi K. Interrogando a identidade, Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonialin **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOSCATTI, Ana Paula G. **“Somos tod@s vagabundas”: engolir moralidades, cuspir intervenções**. Florianópolis: Mosaico Social, 2012.

CASTILHOS, Clair. **O movimento feminista e de mulheres em Santa Catarina**. 2012. Disponível em <http://claircastilhos.wordpress.com/2012/04/26/o-movimento-feminista-e-de-mulheres-em-santa-catarina/> Acesso em 29/09/14 às 15:04 hs.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, [1937]2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDFARB, Raquel. **Sim, eu sou Vadia: uma etnografia do coletivo Marcha das Vadias na Paraíba**. Florianópolis: UFSC, 2014.

GOLDMAN, Emma. **La palabra como arma**. Islas Canarias-Madrid: Tierra de Fuego-La Malatesta Editorial, 2008.

_____. **Viviendo mi vida**. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, [1928-1931]1996.

GOMES, Carla & SORJ, Bila. **Corpo, geração e identidade: a Marcha das Vadias no Brasil**. Brasília: Revista Sociedade e Estado, 2014.

GRAEBER, David. **Fragmentos de uma Antropologia Anarquista**. Tradução Coletivo Protopia S.A. Porto Alegre: Deriva, 2011.

GROSSI, Miriam P. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo” *in* **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: UFSC, 1992.

Gafeminista Blog. Florianópolis. Disponível em <<http://gafeminista.blogspot.com.br/>> Acesso em 26 de novembro de 2014 às 16:34 hs.

HELENE, Diane. **Marcha das Vadias, o corpo da mulher e a cidade**. Rio de Janeiro: UFRJ, s/d. Disponível em <http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2013/06/redobra11_08.pdf> Acessado em 04 de abril de 2014 às 15:46.

ITURBE, Lola. **La mujer en la guerra civil**. Tenerife: Tierra de Fuego, 2006.

KROPOTKIN, Piotr. **La conquista del pan**. Madrid: La Malatesta Editorial, [1892]2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia *in* **Antropologia Estrutural**. São Paulo: CosacNaif, [1953]1962.

LOBO, Elizabeth S. **Emma Goldman: A Vida como Revolução**. São Paulo: Editora Brasiliense, s/d.

MAGNANI, José G. C. **A Antropologia urbana e os desafios da metrópole**. Aula inaugural realizada em São Paulo: FFLCH/USP, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978[1922].

Marcha das Vagabundas Florianópolis. Florianópolis, 2012.

Disponível em

<<https://www.facebook.com/MarchaDasVadiasFlorianopolis?fref=ts>>

Acesso em 08 de outubro de 2013 às 9:21 hs.

MARCUS, George E. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System". *In* **Writing Culture: The Poetic and the Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

MARTINS, Clítia H. B. **Mulher e Política: as relações de gênero no PMDB de Santa Catarina**. Florianópolis: UFSC, 1987.

MENDES, Samantha C. **As mulheres anarquistas na cidade de São Paulo (1889-1930)**. Franca: UNESP, 2010.

MOURA, Clóvis. Miscigenação e democracia racial: mito e realidade *in* **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

PEDRO, Joana M. **Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica**. São Paulo: História, 2005.

RAGO, Margareth. **Os feminismos no Brasil: dos “anos de chumbo” à era global**. Brasília: Labrys, 2003.

_____. **Mujeres Libres: anarco-feminismo e subjetividade na Revolução Espanhola**. São Paulo: Revista Verve, 2005.

_____. **Prefácio a Emma Goldman; Tráfico de Mulheres**. Campinas: Cadernos Pagu, 2011.

SHANNON, D.; ROGUE, J. **Recusando-se a Esperar: Anarquismo e Interseccionalidade**. s/d. Disponível em <<http://muitoalemdoceu.files.wordpress.com/2013/08/recusando-esperar.pdf>> Acesso em 25 de agosto de 2014 às 10:22.

SlutWalk Toronto. Disponível em <<http://www.slutwalktoronto.com/>> Acesso em 08 de outubro de 2013 às 8:15 hs.

TOMASSI, Tina. **Breviario del Pensamiento Educativo Libertario**. Colombia: Asociación Artística “La Cuchilla” Cali, 1988.

VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade *in* **Pesquisas Urbanas: desafios do trabalho antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.

_____. Observando o familiar *in* **Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., [1987]2008.

ZIGA, Itziar. **Devenir Perra**. Barcelona: Editorial Merlusina, 2009.

ZUCCO, Maise C. **Os grupos de mulheres e os feminismos em Florianópolis: A importância atribuída às grandes capitais brasileiras**. Florianópolis: Fazendo Gênero 8, 2008.